
3 1761 09701415 3
UNIVERSITY
OF
TORONTO







Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Neunundfünfzigster Band. Abth. I.

Erläuterungen zu Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Berlin 1875.

Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).

Erläuterungen

zu

Kant's Grundlegung

zur

Metaphysik der Sitten

und zu

Kant's Metaphysik der Sitten

oder den Anfangsgründen der Rechts- und Tugendlehre

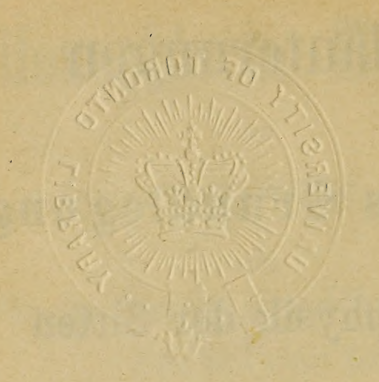
von

J. H. v. Kirchmann.

Abtheilung I.

Berlin 1875.

Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).



Vorwort.

Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, zu welcher hier zunächst die Erläuterungen folgen, ist im 28. Bande der phil. Bibl. geliefert worden. Sie ist die erste und zugleich die bedeutendste Schrift, in welcher er sein in der Kr. d. r. V. aufgestelltes Prinzip eines transscendentalen Idealismus auf das Gebiet der Ethik übertragen und dieser damit eine völlig veränderte Gestalt gegeben hat. Lange Zeit fand dieses Prinzip allgemeine Anerkennung und dessen Einwirkungen sind noch in der heutigen Wissenschaft vielfach zu erkennen. Die Erläuterungen sind deshalb ausführlicher gehalten worden, als es der Gegenstand sonst erfordert hätte.

Es sind bereits eingehende Kritiken dieser Schrift von Seiten Hegel's und Schopenhauer's vorhanden und die Einwürfe, welche von diesen Männern erhoben worden sind, treffen trotz ihrer entgegengesetzten Standpunkte vielfach unter sich und mit denen zusammen, welche hier aufgestellt worden sind. Indess durfte der Unterzeichnete sich deshalb um so weniger von einer gründlichen Prüfung der Kant'schen Lehre abhalten lassen, als diese früheren Kritiken nur die Hauptgesichtspunkte hervorheben und es jedenfalls für die ethischen Wissenschaften nur förderlich sein kann, wenn zu jenen Kritiken noch eine dritte vom realistischen Standpunkte hinzukommt.

Schopenhauer sagt in seinen Grundproblemen der Ethik, II. Aufl. 1860, S. 117: „Kant hat in der Ethik „das grosse Verdienst, sie von allem Eudämonismus ge- „reinigt zu haben. -- Den Ruhm, welchen Kant's Ethik „erlangt hat, verdankt sie wesentlich der moralischen „Reinigkeit und Erhabenheit ihrer Resultate. An diese „hielten sich die Meisten, ohne sich sonderlich mit der „Begründung derselben zu befassen, als welche sehr kom- „plex, abstrakt und in einer überaus künstlichen Form „dargestellt ist, auf welche Kant seinen ganzen Scharf- „sinn und Combinationsgabe verwenden musste, um ihr „ein haltbares Ansehen zu geben. — Die Kritik der prak- „tischen Vernunft enthält im Wesentlichen dasselbe, wie „diese Grundlegung, nur dass diese es in präziserer und „strengerer Form giebt, jene hingegen mit grosser Breite „der Ausführung.“

Die Haupteinwürfe, welche Schopenhauer erhebt, gehen dahin, dass Kant's Prinzip ohne Inhalt sei, auch einen solchen aus sich nicht entwickeln könne; dass es, um zu diesem Inhalt zu gelangen, auf die Neigungen und das Empirische, ja selbst auf den Egoismus zurückgreifen müsse, obgleich Kant diesen geradezu als ein unzulässiges Fundament für das Sittliche verworfen habe, und dass seinem Prinzip auch die Wirksamkeit auf den Willen des Menschen abgehe.

In diese Einwürfe kann auch der Realismus vollständig einstimmen; weniger darin, dass Schopenhauer überhaupt das Soll aus der Ethik verbannt haben will, dass er dasselbe nur aus den Strafen und dem Lohne ableitet, welche mit einem Gesetze verbunden seien, und dass er das Sittliche lediglich auf das Mitleiden oder den Schmerz über den Schmerz Anderer gründet. Es ist überhaupt merkwürdig, dass Schopenhauer trotz seines genauen Studiums der Schriften Kant's dennoch den Begriff der Achtung, als eines selbstständigen, von den Motiven der Lust völlig verschiedenen Motivs, nicht gefasst hat und dass deshalb seiner Ethik, gleich der des Spinoza, das Motiv, welches das menschliche Handeln allein zu einem sittlichen macht, ganz abgeht. Alles Handeln wird bei ihm nur aus den Neigungen und Trieben abgeleitet, wobei es ziemlich gleichgültig ist, ob man den Trieb mehr egoistisch, als Selbsterhaltung, wie Spinoza, fasst, oder ob man

die Liebe zu den Mitmenschen und das Mitleiden als Motiv aufstellt, da beide immer Triebe bleiben, und auch die Liebe zuletzt eine egoistische Grundlage hat (B. XI. 31). Deshalb sind Spinoza und Schopenhauer, so weit sie ihrem Prinzip treu bleiben, nur im Stande, eine Klugheitslehre, aber keine Sittenlehre aufzustellen.

Hegel hat sich am ausführlichsten über Kant's Ethik in seinem 1802 erschienenen Aufsatz: Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts etc. (Hegel's Werke B. I. S. 321) ausgesprochen. Er sagt da (S. 349): „Es „ergiebt sich sogleich, dass, da die reine Einheit das „Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, von einem „Systeme der Sittlichkeit so wenig die Rede sein kann, „dass selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen mög„lich ist, indem, was über den reinen Begriff der Pflicht „hinausgeht, nicht mehr dieser reinen Vernunft angehört, „wie Kant sehr gut erkannt hat, dass der praktischen „Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgeht. Die Maxime „der Willkür hat einen Inhalt und schliesst eine Be„stimmtheit in sich; der reine Wille ist dagegen frei von „Bestimmtheiten. — Wird der Maxime durch ihre Auf„nahme in die Form die Allgemeinheit ertheilt und dies „in einem Satze ausgesprochen, so ist der Satz ein ana„lytischer und eine Tautologie. Und in der Produktion „von Tautologien besteht nach der Wahrheit das erhabene „Vermögen der Autonomie der Gesetzgebung der reinen „praktischen Vernunft. — Nun ist es gerade das Inter„esse, zu wissen, was denn Recht und Pflicht sei; es „wird nach dem Inhalte des Sittengesetzes gefragt und „es ist allein um dessen Inhalt zu thun. Aber das Wesen „des reinen Willens und der praktischen Vernunft ist, „dass von allem Inhalte abstrahirt sei; so ist es ein „Widerspruch, eine Sittengesetzgebung, die einen Inhalt „haben muss, bei dieser absoluten praktischen Vernunft „zu suchen, deren Wesen darin besteht, keinen Inhalt zu „haben.“ Ebenso zeigt Hegel, dass in diese Allgemeinheit der Maxime jedweder Inhalt ohne Ausnahme passe; dass es keinen Widerspruch enthalte, wenn es kein Depositum gebe und dass jenes Prinzip in Anwendung auf die Frage des Eigenthums eigentlich nur sage: „Das Eigenthum, wenn Eigenthum ist, muss Eigenthum sein.“ Dieser moralische Formalismus gehe nicht über die mo-

ralische Kunst der Jesuiten und die Prinzipien der Glückseligkeitslehre hinaus.

Bei einer so schlagenden Kritik, die von zwei Seiten gegen Kant geübt worden ist, muss man staunen, wie die meisten Handbücher bis auf den heutigen Tag an seiner Lehre noch mehr oder weniger festhalten. Jedenfalls hätte man aus diesen Kritiken ebenso, wie aus den positiven Lehren, welche Hegel und Schopenhauer bieten, entnehmen können, dass es vergeblich ist, nach einem sachlichen Prinzip für die Ethik zu suchen. Seit mehr als 2000 Jahren geschieht dies, und man ist heute noch nicht weiter, als im Anfange. Dies sollte doch bedenklich machen und zweifeln lassen, ob überhaupt ein sachliches Prinzip gefunden werden könne. Wenn daneben Geschichte und Religion gleichsam mit Händen auf das persönliche Prinzip erhabener Autoritäten hinweisen, so dürfte der Versuch des Realismus, mit Hülfe dieses Prinzips die sittliche Welt zu begreifen, wohl einer nähern Prüfung werth sein. Aus diesem Grunde ist auf dieses persönliche Prinzip in den Erläuterungen wiederholt hingewiesen worden.

Rosenkranz äussert sich in seiner Vorrede zu B. VIII. von Kant's Werken dahin: „Man wird sich gestehen müssen, dass der Affekt Kant's für die moralische „Freiheit des Menschen und aller ihrer sich daraus ergebenden Folgerungen eine seltne Hoheit offenbart. Dieser Uebergang von der Trostlosigkeit der sich selbst „überlassnen theoretischen Vernunft kommt in der Kritik „der reinen Vernunft selbst schon vor und hat in der „Kritik der praktischen Vernunft nur seine vollständige „Ausführung erhalten. Allein zwischen beiden liegt die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mitten inne. „Die Kr. d. pr. V. enthält im Grunde von Seiten der „Sache nichts Neues; die Grundlegung hat sogar in der „Einfachheit und Schärfe der Deduktion manche Vorzüge, „allein die Kritik war in formeller Hinsicht ein Bedürfniss der Kant'schen Philosophie. Er liess in ihr feierlich „das Rettungsboot vom Stapel, worin die Mannschaft des „grossen Admiralitätsschiffs der reinen Vernunft aus den „Sturmfluthen der Dialektik sich bergen sollte."

Dies Urtheil eines der ergebensten und ausgezeichnetsten Anhänger Hegel's klingt sehr anders, als das

obige des Meisters selbst; indess ist es wohl nur die Pietät und die Milde, welche man dem grossen Manne und dem Todten schuldet, die hier Rosenkranz abgehalten hat, ein strengeres Urtheil zu fällen und mit jenen höflichen Wendungen sich zu begnügen.

Zu den Erläuterungen über die Metaphysik der Sitten wird das Erforderliche in dem Vorwort unmittelbar vor diesen gesagt werden.

Berlin, im Dezember 1874.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder XI. . .	bedeutet den ersten oder elften Band der phil. Bibliothek. Die daneben stehende deutsche Ziffer bezeichnet die Seite des Bandes.
Kr. d. r. V. . . .	- Kant's Kritik der reinen Vernunft (B. II. d. phil. Bibl.).
Kr. d. pr. V. . .	- Kant's Kritik der praktischen Vernunft (B. VII. d. phil. Bibl.).
Gr. d. S.	- Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (B. XXVIII. d. phil. Bibl.).
Ph. d. W. 217 . .	- Die Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. I. Band Seite 217. Berlin 1864, bei Julius Springer.

Die Ziffern am Anfang der einzelnen Erläuterungen beziehen sich auf dieselben eingeklammerten Ziffern im Text von Band XXVIII. Die Ziffer hinter S. bedeutet bei den Erläuterungen zur Grundlegung der Metaphysik die Seitenzahl von B. XXVIII., und bei den Erläuterungen zur Metaphysik der Sitten die Seitenzahl von B. XXIX. der phil. Bibl.

Erläuterungen

zu

Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

---

1. Vorrede. S. 9. Diese Schrift Kant's ist im Jahre 1785 erschienen, also vier Jahre nach seiner Kritik der reinen Vernunft. In diesen vier Jahren hatte Kant nur kleinere Arbeiten veröffentlicht, mit Ausnahme der 1783 erschienenen Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, welche indess im Wesentlichen nur einen erläuternden Auszug aus der Kr. d. r. V. bilden. Die vorliegende Schrift ist die erste und auch wohl die wichtigste, in welcher Kant das Prinzip seines neuen, in der Kritik dargelegten Systems auf das Gebiet der Ethik ausdehnt. Das darin aufgestellte Moralprinzip findet sich in der Kr. d. r. V. noch nicht ausgesprochen; nur der Begriff der Freiheit ist dort bei der dritten Antinomie (B. II. 435) schon so aufgestellt, wie er hier weiter entwickelt wird.

Im Jahre 1788 liess dann Kant die Kritik der praktischen Vernunft nachfolgen. Kant sagt in der Vorrede zu derselben (B. VII. 7): „Die Kritik setzt zwar „die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten voraus, aber „nur insofern, als letztere mit dem Prinzip der Pflicht „vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte For- „mel derselben ergiebt und rechtfertigt; sonst besteht die „Kritik durch sich selbst."

Hier sagt Kant: „Zur Kritik einer reinen prakti- „schen Vernunft erfordere ich, dass ihre Einheit mit der „speculativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich „dargestellt werde. Zu dieser Vollständigkeit kann ich „es aber hier noch nicht bringen, deshalb habe ich den „Titel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, statt: „Kritik der reinen praktischen Vernunft, gewählt."

Diese Stellen lassen das Verhältniss dieser beiden einander sehr nahe stehenden Schriften noch unklar, und in der That ist deren Verhältniss auch schwer bestimmter anzugeben. Abgesehen davon, dass Kant in seiner Kr. d. pr.V. die Religionsphilosophie mit aufgenommen hat, bleibt für den analytischen Theil derselben, der sich mit der Ethik beschäftigt, kein prinzipieller Unterschied zwischen derselben und der Metaphysik der Sitten. Beide behandeln genau denselben Inhalt und bieten dieselbe Begründung. In der Regel ist die Ausführung in der Kritik durchdachter, was wohl eine natürliche Folge der wiederholten Behandlung desselben Gegenstandes ist. Deshalb ist auch in der Kritik Manches weggeblieben, was die Schrift hier enthält, und Andres ist hinzugefügt, was hier fehlt. So hat Kant in der Kritik die Formulirung des sittlichen Prinzips nach dem sogenannten absoluten Zweck und nach dem gesetzgebenden Willen weggelassen; dagegen versucht er die Wirksamkeit seines Prinzips der Allgemeinheit auf den Willen dort zu erklären, während er hier sie noch für unbegreiflich erklärt.

Erst neun Jahre nach dem Erscheinen der Kr. d. pr. V. veröffentlichte Kant 1797 seine metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre. Damit waren die Hauptschriften Kant's im Gebiete der Ethik abgeschlossen. Daneben hat er noch mancherlei kleine Schriften zur Ethik verfasst, welche in B. XXXVII. der Phil. Bibl. zusammengestellt und mitgetheilt worden sind. Die obengenannten vier Hauptwerke stehen in enger Verbindung; zum vollen Verständniss der Ethik Kant's ist das zusammenhängende Studium derselben unentbehrlich. Die Erläuterungen zur Kr. d. pr. V. sind bereits in B. VIII. der Phil. Bibl. geliefert worden, und es wird auf diese der Kürze halber öfters verwiesen werden. — Schopenhauer stellt die vorliegende Schrift

im Werthe weit über die spätere Kritik der praktischen Vernunft: dieses Lob hat seinen Grund darin, dass Schopenhauer die Lehre Kant's von dem intelligiblen Charakter, die hier ausführlicher dargelegt wird, in sein eigenes System aufgenommen hat, obgleich er dennoch daraus nicht mit Kant die Freiheit des Willens, sondern die Nothwendigkeit desselben ableitet. Ob im Uebrigen Schopenhauer's Urtheil für den ethischen Theil begründet ist, dürfte zu bezweifeln sein.

Die Vorrede Kant's zu dieser Schrift ist der ersten Ausgabe beigegeben gewesen; den späteren Ausgaben hat Kant keine neue Vorrede beigefügt. Die Vorrede von 1785 hier unterscheidet sich wesentlich von der Vorrede von 1788 zur Kritik der praktischen Vernunft; hier folgt Kant noch der alten Eintheilung der Philosophie nach ihrem Gegenstande; in der Kritik tritt die Eintheilung derselben nach dem Seelenvermögen hervor; es heisst da (B. VII. 11): „Auf diese Weise wären nunmehr die Prin„zipien a priori zweier Vermögen des Gemüths, des Er„kenntniss- und Begehrungsvermögens, ausgemittelt und „nach den Bedingungen, dem Umfange und den Grenzen „ihres Gebrauchs bestimmt.“ Dieser subjektive Charakter der Lehre Kant's hat sich daher erst nach 1785 bei ihm voll ausgebildet. Die S. 3 besprochene Eintheilung der Philosophie stimmt im Wesentlichen mit der des Realismus, nur dass letztere vollständiger ist, da die Philosophie des Wissens umfassender ist, als die Logik, und in der Philosophie des Seienden bei Kant die Philosophie des Schönen und der Religion ausgelassen ist. (B. I. 95.)

Das grosse Verdienst Kant's für die Ethik liegt in seiner entschiedenen Fernhaltung aller Motive der Lust von den Bestimmungsgründen des sittlichen Handelns. Alle Systeme seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften am Ende des Mittelalters hatten sich von einer Vermischung der sittlichen mit den Lust-Motiven nicht fern halten können. Hobbes stützte seine Ethik auf die Furcht und den Zwang; die Vernunft dient bei ihm nur dazu, die Mittel für den Frieden aufzufinden. Spinoza kennt als Motiv alles Handelns nur die Erhaltung des eigenen Selbst. Hugo Grotius leitet das Sittliche aus dem Geselligkeitstriebe der Menschen her, insofern er von der Vernunft die rechte Leitung erhält. Die spätern engli-

schen und französischen Philosophen kommen ebenfalls aus dieser Vermischung der Triebe mit der Vernunft nicht heraus. Leibnitz und Wolff setzen als Prinzip die Vollkommenheit, allein auch sie müssen die Triebe hineinziehen, und die Vollkommenheit zeigt sich nur als ein anderes Wort für die Vernunft. Kant ist der Erste, welcher dieser trüben Vermischung von Lust und Sittlichkeit ein Ende macht und mit Entschiedenheit ausspricht, dass jede Einmischung eines Motivs der Lust in das sittliche Handeln dasselbe zerstöre. Die Philosophie ist hier allerdings aus einem Extrem in das andre gerathen, wie es bei reformatorischen Unternehmungen innerhalb der Wissenschaft häufig der Fall ist; indess kann dies das Verdienst Kant's in der Hauptsache nicht schmälern.

Das Verständniss der ethischen Schriften Kant's wird indess dadurch erschwert, dass er diesen Gegensatz nicht als den von Achtungs- und Lustgefühlen aufstellt (B. XI. 23. 48), sondern als den von a-priori und empirischen Gründen des Handelns. Die eigenthümliche Natur des Sollens, welches ganz unabhängig davon ist, ob es verwirklicht wird oder nicht, führte Kant auf den Gedanken, dass dieses Soll, d. h. das pflichtgemässe oder sittliche Handeln, seinen Beweggrund nicht aus dem Daseienden entnehmen könne, vielmehr aus der Vernunft ableiten müsse. Die Vernunft ist aber für Kant das Vermögen der Ideen und eines Wissens, was nicht aus der Erfahrung stammt. So war es für ihn natürlich, das sittliche Motiv zu einem a-priori-Begriffe zu machen, der nicht der Erfahrung entlehnt werden kann, und dagegen alle der Lust entnommenen Motive, welche nur durch Wahrnehmung zu erkennen sind, als empirische Beweggründe zu bezeichnen.

Dieser Gedanke, welcher die Grundlage seiner ganzen Ethik bildet, wird hier gleich in der Vorrede geltend gemacht. Daraus folgt dann von selbst, dass die Ethik keine empirische Wissenschaft ist und deshalb zur Metaphysik gehört. Das Wort Grundlegung im Titel soll andeuten, dass Kant nur das Prinzip selbst erörtern will, ohne es in seinen Besonderheiten zu verfolgen.

Der Beweis für diese Auffassung des Sittlichen kann natürlich in einer blosen Vorrede nicht gegeben

werden; Kant behält sich denselben für die Schrift selbst vor.

Kant sagt selbst, dass diese Schrift Subtiles enthalte; indess wird sich ergeben, dass dieses Subtile weniger an dem Inhalte haftet, als an der Ausdrucksweise, wozu schon der oben besprochene Gegensatz von a priori und empirisch in Stelle von Achtung und Lust ein Beispiel liefert.

2. Guter Wille. S. 12. Kant will mit dem beginnen, was im gewöhnlichen Leben als sittlich gilt, und von da auf dem Wege der Analysis (durch begriffliches Trennen) zu dem metaphysischen Prinzip gelangen; man darf sich deshalb nicht wundern, wenn er hier mit wichtigen Sätzen beginnt, ohne sie näher zu begründen. Dahin gehört der Satz, dass nur der gute Wille ohne Einschränkung als gut gelten könne. Das Wort gut wird hier von Kant in derselben Zweideutigkeit wie das αγαθον bei Plato und Aristoteles gebraucht; bald als das Lust-Gewährende oder dahin Führende; bald als das Sittliche (auf der Achtung Beruhende). Sind dies nun nach Kant unverträgliche Gegensätze, so kann jener Satz nur von dem Sittlich-Guten verstanden werden und ist dann ein beinahe tautologischer Satz. Es bleibt dann nur übrig zu zeigen, dass das Sittliche schon mit dem guten Willen vollendet ist und dass seine Verwirklichung nicht wesentlich ist, sofern sie nur durch äussere Umstände, die nicht in der Gewalt des Handelnden stehn, gehindert ist. Dieser Satz gilt zwar auch in der christlichen Moral und ist insofern auch in das Volksbewusstsein übergegangen; allein Kant hält ihn mit Recht nicht für selbstverständlich und beginnt deshalb hier seine Prüfung.

3. Guter Wille. S. 14. Die Prüfung dieses Grundsatzes, welche Kant hier folgen lässt, erfüllt den ganzen ersten Abschnitt der Schrift. Das Wort Prüfung ist zweideutig; es kann eine blosse Verdeutlichung des Inhalts, es kann aber auch ein Beweis der Wahrheit jenes Satzes gemeint sein. Letzteres ist insofern bedenklich, als dieser erste Abschnitt nur vorbereitend sein soll; allein das Folgende ergiebt, dass es Kant hier wirklich um einen Beweis zu thun ist, der schon über das, was das ge-

wöhnliche Leben hier aufstellt, hinausgeht. Diese Confusion ist die Folge, dass jede sogenannte metaphysische Erkenntniss sich nicht auf Erfahrung stützen kann und deshalb auch jeder Uebergang aus dieser zu jener, wie ihn Kant im ersten Abschnitt bieten will, in Schwierigkeiten aller Art verwickeln muss. So werden in dem nun folgenden Beweise eine Menge Prämissen aufgestellt und benutzt, deren Wahrheit in hohem Grade bedenklich erscheint, ja die selbst in dem Vorstellen der Gebildeten der Gegenwart nur noch selten angetroffen werden. Dies gilt gleich von dem Satze, dass Alles in den organischen lebendigen Wesen für einen Zweck eingerichtet und zwar am angemessensten eingerichtet sei. Diese teleologische Auffassung der Natur und des Menschen gilt in der modernen Naturwissenschaft nicht mehr. Ebenso bedenklich ist der Satz, dass der Instinkt das Glück (die Lust) besser gefördert haben würde, als die Vernunft. Die meisten Arten der Lust bei dem Menschen beruhen auf seinem Wissen und Denken und diese sind es gerade, welche der Mensch am höchsten stellt. Wenn deshalb auch die Vernunft mitunter fehlgreift, so ist damit jener Satz doch nicht erwiesen. Dann fällt auch der Schluss, dass der Zweck der Vernunft nicht in der Lust, sondern in etwas Anderem zu suchen sei. Noch weniger folgt daraus der Satz, dass dieses Andere in einem an sich selbst guten Willen zu suchen sei.

Man staunt über solche leichtfertige Begründungen; sie sind nur erklärlich, weil hier dem Philosophen im Stillen das sittliche Gefühl seiner Leser zur Seite steht, welches schon von Anfang ab seinem Satze zustimmt und deshalb an der Schwäche seiner Beweise keinen Anstoss nimmt.

4. Beispiele. S. 18. Diese Beispiele sind mit grossem Geschick und feinem Takt ausgewählt, um den sittlichen Werth des guten Willens als einen solchen darzulegen, der schon im gewöhnlichen Vorstellen und Leben anerkannt werde. Indess ergeben diese Beispiele zweierlei: 1) dass Kant unter seinem guten Willen eigentlich das Motiv der Handlung oder des Willens versteht. Die Beispiele sprechen sämmtlich nicht von dem blossen Willen, sondern von einem auch ausgeführten Willen, und

der Werth der hier als Beispiele genannten Handlungen wird nur nach ihrem Beweggrunde bestimmt, welcher Beweggrund nicht das Wollen, sondern das Gefühl ist, was den Willen erweckt und zur Ausführung bestimmt. Es wäre zu wünschen gewesen, dass Kant von diesem Beweggrunde und nicht von dem guten Willen gesprochen hätte; dann würde von Anfang ab das Bedenken weggefallen sein, dass der Wille auch ohne Ausführung zur Sittlichkeit genügen könne; ein Satz, dessen Beweis sich Kant vorgesetzt hatte. 2) machen diese Beispiele doch nicht ganz den Eindruck auf den Leser, den Kant erwartet. Es mag richtig sein, dass solches Handeln rein um der Pflicht willen, mit Ausschluss aller Motive der Neigung, sittlich höher steht; aber jeder Unbefangene wird, wenn er die Wahl hat, doch lieber mit Demjenigen verkehren, dem die Wohlthätigkeit oder die Sorge für seine Gesundheit auch Freude macht und der in diesen Dingen sich mehr durch die Neigung als durch die Pflicht zur pflichtgemässen Handlung bestimmen lässt; ja man empfindet ein solches Handeln rein aus Pflicht als einen unnatürlichen Rigorismus. Dies ist ein Punkt, den Kant bei seinem Prinzip zwar nicht beachten konnte, der aber doch so wichtig ist, dass er gegen die volle Wahrheit seines Prinzips bedenklich machen muss.

Schiller fühlte dies und sprach es mit allgemeiner Zustimmung in der Xenie aus:

„Gern dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung;
„Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin."

Schiller verlangt deshalb eine Vereinigung beider Motive, des pflichtmässigen und der Neigung; allein dies ist, wie Kant richtig erkennt, unmöglich (B. VIII. 44. B. XI. 93.). Es bleibt deshalb hier nur ein Ausweg, nämlich der, dass das Sittliche nicht alles menschliche Handeln umfasst, sondern einzelne Gebiete für die Lust frei lässt, innerhalb deren der Mensch nach seiner Neigung sich frei bewegen kann. Das sittliche Gebot umgrenzt dann gleichsam diese Gebiete und verlangt nur, dass der Mensch erst an deren Grenze die Neigung zurückstelle und erst hier in Achtung vor dem Sittlichen sich bestimme, und selbst hier hängt dem sittlichen Gebote meist noch eine

Unbestimmtheit an, deren Ausfüllung, wenn nur der sittliche Kern bleibt, der Neigung oder Willkür überlassen werden kann; (B. XI. 131) und endlich kann ein von Natur harmonisch in seinen Neigungen gebildetes Gemüth sich so leicht in die Gebote der Pflicht finden, dass bei ihm die Neigung dasselbe, wie die Pflicht, verlangt. Hier ist zwar kein Handeln aus beiden Motiven zugleich möglich, aber wohl kann eine solche schöne Seele sich vielfach durch ihre Neigungen bestimmen lassen und das Motiv der Pflicht so lange von sich fern halten, als es sich bewusst bleibt, dass sein Handeln aus Neigung sich innerhalb des Pflichtgemässen hält.

Diese Andeutungen werden genügen, um das Bedenkliche in dem Rigorismus Kant's hervortreten zu lassen; die wissenschaftliche Erledigung dieser Frage ist für Kant unmöglich und nur dem Realismus dadurch möglich, dass dieser kein sachliches, das ganze Handeln des Menschen umfassendes Prinzip anerkennt. (B. XI. 68. 99. 104.)

5. Achtung. S. 19. Das Wort: Absicht, S. 18, erschwert das Verständniss. Eine Absicht hat auch Der, welcher rein aus Pflicht handelt, nehmlich die Absicht, das Gesetz oder Gebot zu erfüllen. Der wahre Gegensatz kann auch hier nur durch den der Lust- und Achtungsgefühle ausgedrückt werden: der sittlich Handelnde wird durch seine Achtung vor dem Gesetz und durch nichts Andres zu seinem Wollen und Handeln bestimmt; der anders Handelnde muss auch ein Motiv haben, und wenn dies nicht die Achtung ist, so kann es nur die Lust sein, welche er durch sein Wollen und Handeln zu erreichen sucht. Bei Beiden besteht also ein Beweggrund und auch eine Absicht oder ein Ziel, und es kann deshalb nach diesen Merkmalen der Gegensatz nicht bestimmt werden, vielmehr liegt er darin, dass bei dem Einen das Motiv aus dem Gefühle der Achtung, bei dem Andern aus dem Vorgefühle der zu erreichenden Lust entspringt und dass die Absicht bei Jenem nur die Verwirklichung des Gesetzes, bei dem Andern die Verwirklichung der Ursache seiner erstrebten Lust ist.

Deshalb ist auch der Ausdruck: formales und materiales Prinzip des Wollens bedenklich. Auch das sitt-

liche Handeln hat eine Materie oder Inhalt, und um dieses Inhaltes willen verlangt das Gesetz seine Verwirklichung. Aber indem Kant dennoch diese Ausdrücke hier gebraucht, kann man daraus die Entstehung seines spätern Moralprinzips erkennen, was den Inhalt ganz bei Seite lässt und nur die Fähigkeit eines Motivs, allgemeingültig, oder zum Gesetz werden zu können, zum Kennzeichen des Sittlichen erhebt. Indem Kant die Objekte der Neigung oder Lust hier allgemein zu materialen Triebfedern macht, musste das Sittliche ein blos formales Wollen werden, d. h. ein Wollen, was von dem Inhalt des Gewollten und von einem zu erreichenden Zweck ganz absieht. Dann blieb allerdings nur die formale Allgemeinheit als Kriterium übrig; Lust und Neigung sind dann aus dem menschlichen Handeln ganz vertilgt, sie sind nur noch da, um durch ihre Niederhaltung oder das „Ungern“ dem sittlichen Motiv der Achtung vor dem Gesetz ihren höhern sittlichen Werth zu geben. Ob es möglich sei, mit solcher blos formalen Allgemeinheit einen Inhalt in die sittlichen Gebote demnächst einzuführen, ist eine Frage, die erst später hervortreten wird. Hier kam es nur darauf an, die ersten Quellpunkte darzulegen, aus denen Kant's ethisches Prinzip hervorgegangen ist. Die Achtung wird hier noch ganz treffend der Lust (Neigung) entgegengestellt; aber Kant lässt es zweifelhaft, ob diese Achtung ebenfalls ein Gefühl oder welcher sonstige Zustand ist. Er sagt nur, dass sie die Neigung überwiege und dass ihr Gegenstand das Gesetz sei. Dies ist indess noch zu wenig gesagt; vor Allem kommt es darauf an: zu welchen elementaren Seelenzuständen gehört diese Achtung? ist sie ein Wissen, oder ein Gefühl, oder ein Begehren, oder ist sie eine Mischung von zweien oder dreien dieser Elemente? und: Was ist die Ursache dieser Achtung? denn diese Ursache ist noch etwas Andres, als der Gegenstand der Achtung. — Man sieht, wie Kant auch hier, durch sein schon *implicite* ihn beeinflussendes formales Prinzip sich scheut, auf diese wichtigen Fragen einzugehen, und überall nur sich bemüht, das Formale des Sittlichen hervorzuheben, womit denn freilich der Uebergang zur Vernunft, als Quelle des Sittlichen, vorbereitet ist.

6. Anmerkung. S. 20. Diese Anmerkung sucht die Natur der Achtung darzulegen; sie hebt indess die in Erl. 5. gemachte Bemerkung nicht auf, da sie als Anmerkung offenbar erst bei der Correctur der Druckbogen von Kant eingeschoben sein wird; denn sonst hätte Kant allen Grund gehabt, diese wichtige Frage in dem Texte zu behandeln. Dazu kommt, dass diese Anmerkung erhebliche Spuren der Flüchtigkeit zeigt. Erst wird die Achtung darin als Gefühl anerkannt und der Unterschied desselben von den Lustgefühlen nicht in ihrer besondern Natur, sondern in der besondern Ursache derselben gesucht. Dann soll diese Achtung nur das Bewusstsein der Unterordnung sein, also kein Gefühl, sondern ein Wissen; dann soll sie wieder eine Bestimmung des Willens sein; endlich soll die Achtung wieder die Vorstellung sein von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut, ein Gedanke, der in der Kr. d. pr. V. (B. VII. 107) weiter fortgeführt wird. Man kann nicht leicht unklarer einen Gegenstand behandeln. Hätte Kant sich entschliessen können, die Achtung einfach als ein Gefühl anzuerkennen, was durch den Willen eines unermesslich mächtigen Wesens in der Seele des von diesem erhabenen Willen erschütterten Menschen bewirkt wird (B. XI. 53), so wäre die volle Klarheit erreicht gewesen; aber freilich auch der Weg für Kant abgeschnitten gewesen, das Sittliche aus der formalen Allgemeinheit des Denkens oder der Vernunft abzuleiten.

7. Moralprinzip. S. 22. Hier zieht Kant die Folgerung aus seinen bisherigen Prämissen. Es ist schon in den vorhergehenden Erläuterungen angedeutet, wie Kant durch die Verwechslung des materialen Prinzips mit der Lust sich allen Inhalt für sein Moralprinzip hinweggenommen hat. Indem dann nur ein Gesetz ohne Inhalt übrig blieb, konnte das Sittliche nur in der formalen Natur des Gesetzes, d. h. in seiner Allgemeingültigkeit gesucht werden. Kant trägt denn auch kein Bedenken, dies offen auszusprechen. Allein Kant geht noch weiter und meint, auch die gemeine Menschenvernunft verfahre nach diesem Prinzip. Hier ist das Beispiel, mit dem Kant dies zu belegen unternimmt, von hohem Interesse. Er meint die Maxime, durch ein unwahres Versprechen sich aus der Verlegenheit zu ziehen, würde als allgemeines

Gesetz „sich selbst zerstören". Was heisst dies: sich selbst zerstören? Ist damit ein logischer Widerspruch gemeint? oder nur die Nutzlosigkeit solcher Maxime behauptet? Allein Beides wäre falsch. Ein logischer Widerspruch ist nicht vorhanden, weil Versprechen und das spätre Nichthalten keine contradictorischen Gegensätze sind und auch nicht als ein Gleichzeitiges eintreten, was zum Begriff des Widerspruchs gehört. Ebensowenig folgt aus der Allgemeinheit einer solchen Maxime ihre Nutzlosigkeit; denn sie trifft alle die Versprechen nicht, bei denen eine solche Collision nicht eintritt und deren bleiben bekanntlich im Handel und Wandel genug. Aber, was die Hauptsache ist, selbst wenn damit das Versprechen und der Vertrag überhaupt als Mittel für den menschlichen Verkehr aufgehoben würde, so folgte höchstens, dass die Lage der Menschen schwieriger, d. h. beschwerlicher, kurz, weniger von Lust erfüllt sein würde, wie mit diesem Mittel. Allein damit wäre das Sittliche ja im letzten Grunde wieder auf die Lust gegründet und nicht auf die Allgemeinheit. Die Allgemeinheit einer Maxime ist überhaupt für jeden Inhalt empfänglich, und wenn diese Allgemeinheit zureichte, eine Maxime sittlich zu machen, so ist auch der Raubmord sittlich, sofern er nur als allgemeines Gesetz proklamirt wird. Kant übersieht, dass, wenn solcher Verallgemeinerung ein Hemmniss entgegengesetzt werden soll, dies nur aus dem Schaden abgeleitet werden kann, welcher daraus der menschlichen Gemeinschaft erwächst, dass er selbst aber jede Begründung des Sittlichen auf Vortheil oder Schaden von Anfang ab für verwerflich erklärt hat. Auch in der Kr. d. pr. V. bleibt Kant bei dieser formalen Allgemeinheit des Moralprinzips stehen, und das Weitere in dieser Beziehung ist in der Erl. 13 zu diesem Werke (B. VIII. 19) dargelegt worden. Da man jetzt so ziemlich allgemein die Mängel dieses Prinzips anerkennt, die schon von Hegel und Schopenhauer aufgezeigt worden sind, so bleibt hier nur die Frage, wie Kant auf solches Prinzip gekommen sein möge? Und hierfür giebt der erste Abschnitt der vorliegenden Schrift ziemlich deutliche Auskunft. Kant verwechselte die materialen Ziele des Handelns mit den Zielen der Lust, und da letztere, wie er richtig erkannte, nie zur Sittlichkeit führen kann, so glaubte er das Prin-

zip des Sittlichen nur im Formalen suchen zu müssen, d. h. in der blossen Allgemeinheit eines Gebotes. Da nun diese Allgemeinheit ihm zugleich als ein Prinzip der Vernunft galt, so glaubte er damit die Ableitung des Sittlichen aus der Vernunft gefunden zu haben. Das völlig Leere und für den entgegengesetzten Inhalt gleich gut Passende dieses Prinzips blieb Kant aber verborgen, weil sein lebendiges sittliches Gefühl bereits mit einem genügenden Inhalt durch Erziehung und Leben in seinem Volke sich erfüllt hatte und dieser Inhalt ihm so selbstverständlich als der absolute galt, dass er ihn als Prüfstein für die Brauchbarkeit jenes formalen Prinzips zu benutzen kein Bedenken fand und den Cirkel nicht bemerkte, der darin lag, dass er zur Rechtfertigung seines Prinzips des Sittlichen sich des schon vorhandenen Sittlichen bediente, und dass jenes Prinzip nur dann brauchbar war, wenn das schon vorhanden war, wodurch es doch erst sollte gefunden werden.

8. **Gemeine Menschenvernunft. S. 25.** Aus diesem Schluss von Abschnitt 1 erhellt, dass Kant, welcher hier sich nur auf Prüfung der gemeinen Menschenvernunft in Bezug auf das Sittliche beschränken wollte (man sehe Erl. 3), doch dies nicht inne gehalten, sondern auch das philosophische Prinzip des Sittlichen hereingezogen hat. Kant will zwar hier nur darlegen, dass dieses philosophische Prinzip auch mit dem stimme, was die gemeine Menschenvernunft bei ihrem Urtheil über das Sittliche benutzt; indess stimmen beide keineswegs so genau, wie Kant es hier meint (man sehe Erl. 4), und jedenfalls wird man die philosophische Begründung für das aufgestellte Prinzip vermissen, vielmehr wird es nur von dem daseienden Sittlichen abgenommen, was doch gegen das a-priori verstösst, welches Kant hier bieten will. Im Beginn von Abschnitt 2 kommt Kant selbst auf dies Bedenken, und kann das Weitere bis dahin ausgesetzt bleiben. — Kant berührt hier auch den wichtigen Punkt, dass die grosse Menge der Menschen das Sittliche auch ohne seine philosophische Begründung sehr genau für das tägliche Handeln zu erkennen vermöge, dass es also zum sittlichen Leben weder der Wissenschaft noch der Philosophie bedürfe. Kant leitet diese Sicherheit aus der

Natur seines Prinzips her, was auch der gemeine Mann, wenn auch unbewusst, für sein Urtheil benutze. Dass dies indess nicht richtig sein kann, erhellt daraus, dass dieses Prinzip, wie in Erl. 7 gezeigt worden, ohne Inhalt ist, und dass der Handelnde das Sittliche schon kennen muss, um dieses Prinzip benutzen zu können. Jene Sicherheit in der Erkenntniss des Sittlichen kann daher für die grosse Mehrheit der Menschen nicht auf diesem Wege gewonnen werden, vielmehr erscheint sie für den unbefangenen Beobachter als das Ergebniss der Erziehung und des Lebens jedes Einzelnen innerhalb seines Volks. Die dadurch dem Einzelnen gewordene Belehrung ist keine theoretische, sondern eine praktische, d. h. die Belehrung beginnt mit den einzelnen Fällen, ähnlich wie man die Muttersprache lernt, im Gegensatz zur grammatikalischen Erlernung der alten Sprachen. An den einzelnen Fall wird die Regel angeknüpft und sie erhält dadurch ihre Deutlichkeit und Bestimmtheit. Ebenso wird das Geltungsgebiet jeder Regel gegenüber den andern mit ihr collidirenden (B. XI. 129) durch die einzelnen Fälle veranschaulicht. So erlangt der Einzelne nicht blos ein System abstrakter Regeln, sondern zugleich wird sein Urtheil für deren Anwendung ausgebildet und die Grenze zwischen den einzelnen Tugenden ihm gezeigt. Endlich bekommen diese Regeln auch eine Wirksamkeit auf seinen Willen dadurch, dass sie sich nicht als blosse Regeln der Wissenschaft, sondern als Gebote Gottes, oder als der Wille des Volkes oder des Fürsten darstellen, welche Persönlichkeiten durch ihre unermessliche Macht den Einzelnen mit Ehrfurcht und mit Achtung vor ihrem Willen erfüllen. Diese Achtung erhebt sich in ihm zu einem starken Gefühl, was nicht blos den Reizen der Lust zu widerstehen vermag, sondern auch zur Erfüllung des Willens jener erhabenen Persönlichkeiten antreibt. Wenn dies nach Ausweis der Religions- und Staatsgeschichte die Grundlagen der bestehenden Sittlichkeit in den Völkern sind, so ist damit sowohl der sittliche Inhalt, wie die Wirksamkeit des Sittlichen und die Entstehung des sittlichen Motivs dargelegt, und die Philosophie hat es nicht nöthig, nach metaphysischen Prinzipien zu suchen und daraus ein sittliches Gebäude zu errichten, was soviel Blössen und Lücken zeigt, dass es den Völkern ganz

unmöglich sein würde, darin zu wohnen und ihr sittliches Leben einzurichten.

9. Erkennbarkeit des Sittlichen. S. 27. Um das a-priori seines Prinzips darzulegen, stellt Kant hier zunächst den Satz auf, dass man nicht blos bei fremden Handlungen, sondern auch nicht bei seinen eigenen mit voller Gewissheit erkennen könne, ob der Beweggrund der Neigung (Lust) oder dem sittlichen Prinzip entsprungen sei. Das ist offenbar für die eignen Handlungen zu viel behauptet. Es kann sein, dass in einzelnen Fällen die Neigung sich hinter ein sittliches Motiv sophistisch zu verstecken sucht; aber eine grosse Menge von Handlungen entspringen so deutlich aus dem sittlichen Motiv und verstossen so sehr gegen die Neigung, dass die Selbstwahrnehmung über das wirkliche Motiv derselben nicht zweifelhaft sein kann. Dies gilt auch nicht blos für heroische und besonders hervorragende Thaten, sondern für einen grossen Theil der täglichen Verrichtungen. So ist die Bestrafung der Kinder für die Eltern meist peinlich und nur die Pflicht der Erziehung treibt sie zu dieser peinlichen Handlung. Dasselbe gilt für den Beamten, der in niederer Stellung mit höchster Gewissenhaftigkeit sein Amt verwaltet, obgleich er weder besondere Vortheile noch Dank zu erwarten hat. Aehnlich versagt sich im Mittelstande gar mancher Mann und manche Frau einen Genuss, die Anschaffung eines Kleides u. s. w., nur weil sie sich für verpflichtet fühlen, vor Allem auf Ordnung und Auskömmlichkeit im Hause zu halten. Man kann allerdings auch hier überall Motive der Lust unterlegen; es ist *möglich*, dass die Handlung aus solchen hervorgegangen sein kann; aber die Selbstwahrnehmung vermag hier doch das wirkliche Motiv leicht zu erkennen und sich vor Selbsttäuschung zu schützen. Wäre das nicht möglich, so müsste auch der Satz gelten, dass man niemals wissen könne, ob eine Handlung aus einem Motiv der Lust geschehen sei. Eines ist dann so unsicher als das Andere, und es erhellt, dass dann die Zustände der Reue, der Gewissensbisse, der Busse, sowie umgekehrt die Seelenruhe, die Selbstachtung ganz unerklärlich sein würden, da alle diese Zustände

voraussetzen, dass der Betreffende des Motivs seiner Handlung völlig gewiss sei.

10. Grundlage der Pflicht. S. 28. Man kann zugeben, dass das Soll oder das Gebot der Pflicht nicht dadurch widerlegt werde, dass dessen Verwirklichung nirgends gefunden wird. Allein daraus folgt noch nicht der Schluss, dass nicht dennoch dieses Soll mit seiner Wirksamkeit auf den Willen auf thatsächlichen Momenten beruhe, welche durch Sinnes- und Selbstwahrnehmnug erfasst werden können. Es ist nur richtig, dass dieses Soll nicht aus seiner Verwirklichung abgeleitet werden kann, sondern eine andre Quelle hat; aber es folgt nicht, dass diese Quelle in a-priori-Begriffen der Vernunft enthalten sei. Wenn nach realistischer Auffassung übermächtige und erhabene Persönlichkeiten, wie Gott, der Fürst, das Volk, etwas für den einzelnen, ihnen gegenüberstehenden schwachen Menschen gebieten, so wirkt ein solches Gebot in ihm die Achtung vor demselben und treibt ihn zur Erfüllung desselben. Dies Alles sind äussere und innere Thatsachen, welche der Selbstwahrnehmung und Erfahrung offen liegen und aus denen jenes Soll nach Ausweis der Religions- und Rechtsgeschichte bei allen Völkern hervorgegangen ist. Auch ein solches Soll wird dadurch nicht erschüttert, dass seine Verwirklichung ausbleibt, und deshalb ist die Folgerung Kant's auf einen a-priori-Grund der Vernunft schon logisch nicht zutreffend.

11. Fortsetzung. S. 29. Schon Schopenhauer hat sich über Kant lustig gemacht, dass er eine Ethik nicht bloss für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen im Universum begründen wolle. Indess abgesehn von dieser Kühnheit, dreht sich der Beweiss im Cirkel; denn erst, wenn feststeht, dass die reine Vernunft die Quelle des Sittlichen ist, folgt, dass deren Sittlichkeit für alle vernünftigen Wesen gelten müsse; diese Folge kann aber nicht, wie hier geschehn, benutzt werden, um die Prämisse zu begründen, dass die Vernunft die Quelle des Sittlichen sei.

12. Fortsetzung. S. 31. Kant hat Recht, dass man das Sittliche nicht mit den Sinnen wahrnehmen könne und

dass deshalb jedes vom fremden Handeln abgenommene Beispiel ein unsicheres Mittel bleibe, um den Begriff des Sittlichen darzulegen. Wohl aber führt die Selbstwahrnehmung auf das in uns vorhandene Gefühl der Achtung und mit Zuhülfenahme der sinnlichen Wahrnehmung auf die Erkenntniss der Ursache dieses Achtungsgefühls. Die Beobachtung lässt erkennen, dass das Gefühl durch die Wahrnehmung oder den Glauben an die unermessliche Macht erhabener Autoritäten erweckt wird und zur Erfüllung des von ihnen ausgesprochenen Gebotes treibt; das alte Testament liefert dazu in den Handlungen der Erzväter die überzeugendsten Beispiele. Hier führt also die Erfahrung oder Beobachtung wirklich zur Erkenntniss des Sittlichen, welches aber nur in der aus Achtung vor der erhabenen Autorität geschehenden Erfüllung ihrer Gebote enthalten ist. Hier ist also in der That das „wahre Original" des sittlichen Handelns durch die Beobachtung des Seienden gegeben und es bedarf daher keiner Begründung des Sittlichen aus a-priori-Begriffen, deren Unfähigkeit dazu durch das von Kant aufgestellte Prinzip vielmehr dargelegt wird, wie in Erl. 7 gezeigt worden ist. — Wenn dann Kant gegen die zu seiner Zeit herrschenden Begründungen des Sittlichen voll Entrüstung sich ausspricht, so hat er hier vollkommen Recht; sie sind nur ein trübes Gemisch von Motiven der Lust und des sittlichen Gefühls und ohne wissenschaftlichen Werth. Nur folgt aus diesem Mangel der Systeme vor Kant noch nicht, dass das Prinzip des Sittlichen auf a-priori-Begriffen beruhen müsse und nur der reinen Vernunft entnommen werden könne.

13. **Werth der Metaphysik der Sitten. S. 33.** Man kann hier Kant vollkommen beistimmen, wenn er die Abhaltung aller Motive der Lust von dem Sittlichen und die Reinhaltung dessen Prinzips sowohl für die Wissenschaft wie für das Leben als eine Aufgabe von der höchsten Wichtigkeit hinstellt. Allein dies kann ebenso gut dann geschehn, wenn dieses Gefühl der Achtung vor dem Gesetz nicht aus Geboten der reinen Vernunft, sondern aus Geboten erhabener Autoritäten abgeleitet wird. Auch diese Betrachtung kann also die Begründung des Sittlichen aus der reinen Vernunft nicht unterstützen; zumal die

Geschichte lehrt, dass alle Gesetze der Moral und des Rechts aus den Geboten Gottes oder eines mächtigen Fürsten oder aus dem Willen und den Sitten des Volkes sich thatsächlich entwickelt haben. Bei dem nach dem Unterschied der Zeiten und Länder sich widersprechenden Inhalt dieser Gesetze kann die Achtung vor ihnen, d. h. das Motiv, sie zu erfüllen, weder aus der formalen Allgemeinheit dieser Gebote, noch aus deren Inhalt, sondern nur aus der Erhabenheit der gebietenden Persönlichkeit abgeleitet werden. Die Vernunft ist ein Theil unsrer selbst und das Gefühl der Ehrerbietung, was zunächst hier erwacht, kann nie durch einen Theil unsrer selbst in uns erweckt werden, sondern nur durch eine für uns unermessliche Macht, die als wahrgenommen oder geglaubt uns gegenüber steht und uns schwache Menschen mit Demuth und Ehrfurcht, d. h. mit Achtung erfüllt und dadurch antreibt, mittelst Erfüllung ihres Willens in deren Erhabenheit selbst mit einzugehn und durch Uebereinstimmung unsres Willens mit ihrem Willen gleichsam sich als ein Theil dieser erhabenen Macht zu fühlen und damit jene Seelenruhe zu geniessen, welche in der Erfüllung der sittlichen Gebote enthalten ist.

Deshalb ist es natürlich, dass, wie Sulzer nach der Anmerk. S. 31 sagt, die Lehren der Tugend, trotz ihres Ueberzeugenden, doch nur wenig ausrichten. Die Tugend ist kein bloses Wissen der sittlichen Regeln, sondern vor Allem eine Gesinnung, d. h. ein mit Achtungs- oder sittlichem Gefühl eng verknüpftes Wissen, wo erst dieses Gefühl die Befolgung der Regel bestimmt. Deshalb kann bekanntlich die Sittlichkeit nicht durch blosse Unterweisung und Bekanntmachung mit ihrem Inhalte dem Knaben beigebracht werden, vielmehr muss die Achtung vor seinem Inhalt in ihm geweckt werden, und das ist nur möglich, wenn dieser Inhalt als das Gebot erhabener Autoritäten dargelegt und die Macht dieser Autoritäten dem Knaben durch den Gottesdienst und den Glauben an einen allmächtigen Gott und durch Wahrnehmung der majestätischen Macht des Fürsten oder des Volkes anschaulich gemacht wird. Nicht Begriffe, sondern das Walten dieser erhabenen Mächte in den einzelnen dem Knaben vor die Augen tretenden Vorgängen und Ereignissen wecken seine Achtung und bilden seinen Charakter.

Kant meint, dass die Darstellung einer Handlung aus reiner Rechtschaffenheit dazu schon genüge; allein solche Wirkung setzt schon das Dasein des sittlichen Gefühls in dem Knaben voraus; aber zur ersten Erweckung desselben ist solche blosse Lehre ungenügend; denn mein eigenes Denken ist meine Macht, die für mich nie ein Grund sein kann, mich vor ihr zu beugen.

14. Imperativ. S. 34. Kant will nunmehr die philosophische Ableitung des Begriffes des Soll oder der Pflicht bieten, welche, dem Vorgehenden entsprechend, alle Erfahrungsbegriffe von sich abzuhalten habe. Im Fortgange muss indess Kant hier den Begriff des Willens einführen, was offenbar ein aus der Selbstwahrnehmung oder aus der innern Erfahrung entlehnter Begriff ist. Das blosse Denken und Wissen der Vernunft würde diesen seienden Zustand der Seele so wenig wie die Lust und den Schmerz der Seele kennen, wenn nicht die Selbstwahrnehmung der einzelnen Willen den Inhalt dieser seienden Zustände dem Wissen der Seele zugeführt hätte; erst aus diesen ist dann mittelst begrifflichen Trennens der Begriff des Willens gebildet worden. Dies zeigt, wie Kant selbst nicht im Stande ist, seine Begründung rein aus a-priori-Begriffen zu bieten.

Kant versucht hier den Willen zu definiren; allein Alles, was er bietet, ist mangelhaft, unklar, ja widersprechend; denn das Wollen ist ein elementarer Zustand der Seele, der nicht weiter aufgelöst und deshalb auch nicht wahrhaft definirt werden kann. (B. XI. 6.)

Ebenso bedenklich ist der von Kant hier eingeführte Begriff der Nöthigung, welcher mit dem Begriff des Reizes zusammenfällt.

Schon Schopenhauer hat den Widerspruch in diesem Begriffe dargelegt. Eine Nöthigung des Willens, welcher der Wille nicht nothwendig zu folgen braucht, ist eine Ursache und zugleich auch keine Ursache, d. h. ein offenbarer Widerspruch. Deshalb ist der hierauf gebaute Begriff der Freiheit der reine Zufall, wie B. XI. 83 ausgeführt worden ist. In Wahrheit folgt das Wollen seinem Beweggrunde mit Nothwendigkeit; allein die menschliche Seele ist so beschaffen, dass entgegengesetzte Wollen zugleich in der Seele sich erheben und sich hemmen, d. h.

ihre Ausführung hindern können. Deshalb kann diese Nothwendigkeit zwischen Beweggrund und Wollen von andern Beweggründen durchkreuzt werden und das Ergebniss kann dann selbst gegen den ersten Beweggrund ausfallen. So fällt das Blatt vom Baume mit Nothwendigkeit senkrecht; aber es kann sich ein Wind erheben und das Blatt auf eine andere Stelle niederfallen machen. Auch diese Wirkung des Windes ist nothwendig und deshalb auch das aus beiden Kräften sich zusammensetzende Ergebniss des schiefen Falles des Blattes oder seines Aufsteigens in die Höhe. Aehnlich verhält es sich mit dem Willen; verschiedene Beweggründe können ihn nach entgegengesetzten Richtungen treiben, und so wenig jenes schiefe Fallen oder Steigen des Blattes deshalb als eine freie Bewegung desselben gelten kann, so wenig kann es der aus diesem Kampfe der Motive zuletzt hervorgehende Entschluss sammt seiner Ausführung.

Imperativ ist wörtlich dasselbe wie Gebot, Befehl; Kant macht aber daraus einen Kunstausdruck für den Gegensatz von Maxime; diese gilt nur für das einzelne handelnde Subjekt, jener Imperativ soll für Alle als Gesetz gelten.

15. Hypothetisch. Kategorisch. S. 36. Da der Imperativ ein Sollen enthält, so kann für Menschen, welche neben den Motiven der Achtung auch durch Motive der Lust bestimmt werden, die Verwirklichung dieses Sollens oder dieses Gebotes ausbleiben; aber für ein Wesen, was in seinem Wollen und Handeln nur durch die Motive des Sittlichen bestimmt wird, kann die Verwirklichung des Sittlichen nie ausbleiben; sie folgt hier mit Nothwendigkeit dem Wollen. Deshalb gilt nach Kant für den christlichen Gott kein Imperativ. — Nach realistischer Ansicht besteht allerdings für Gott kein solcher Imperativ; aber aus anderen Gründen, nämlich weil für Gott keine höhere Autorität möglich ist, deren Gebote mit Achtung von Gott empfangen werden könnten. Deshalb besteht überhaupt der Begriff des Sittlichen nicht für Gott; vielmehr beginnt dasselbe erst bei Wesen, wie die Menschen, welche so schwach sind, dass ihnen eine unermesslich grosse Macht als erhabene und gebietende Autorität gegenüber treten kann. Schon Spinoza steht dieser An-

sicht nahe, wenn er die Begriffe von sittlich und unsittlich nur aus der Schwäche des menschlichen Wissens ableitet und deshalb hei Gott nicht bestehn lässt.

Die Eintheilung der Imperativen in hypothetische und kategorische ist eine Künstelei, die Kant seinem Kategorien-Schema zu Liebe macht. An sich verdunkelt sie nur die Sache, da die Regeln der Technik und der Klugheit, welche unter den hypothetischen Imperativen gemeint sind, gar kein Sollen enthalten, sondern nur die causale Verbindung zwischen Mittel und Zweck bezeichnen.

16. Fortsetzung. S. 39. Ebenso erkünstelt ist hier die weitere Eintheilung der Imperative in problematische, assertorische und apodiktische. Auch hier merkt man das Kategorien-Schema aus der Kr. d. r. V. Jedes Soll enthält in sich das Unbedingte für den davon Betroffenen; sonst wäre es kein Soll. Aber trotzdem kann die Autorität ein Soll nur bedingungsweise aussprechen. So ist das Soll der Strafe an die Bedingung, dass der zu Bestrafende ein Strafgesetz verletzt habe, geknüpft. Ganz verkehrt ist es, den Begriff der Imperativen auf die Regeln der Geschicklichkeit oder Technik und auf die Regeln für die Erlangung des Glückes, oder auf die Regeln der Klugheit auszudehnen. Der wichtige Begriff des Sollens, der nur im Sittlichen besteht, kann dadurch nur verdunkelt werden, und man sieht auch an diesem Falle, wie nachtheilig die allgemeine Anwendung des Kategorien-Schemas auf jedweden Gegenstand ist, und wie sie die Erkenntniss der Wahrheit nur erschwert, statt erleichtert. — Ein weiterer Mangel, der aus dieser falschen Ausdehnung des Imperativs hervorgeht, ist, dass Kant das Wort Gesetz nur für die Regeln der Sittlichkeit zulassen will, aber nicht für die Regeln der Technik und der Klugheit. Allein auch diese beruhen auf festen Gesetzen der äussern und der menschlichen Natur und bestehen nur in der Benutzung dieser Gesetze zu bestimmten Zielen der Technik oder des Glückes. Der Unterschied liegt nicht in dem Begriff des Gesetzes oder der causalen Verbindung unterschiedener Bestimmungen, sondern in dem Soll oder in dem Motiv, welches das Handeln in Gemässheit dieser Gesetze bestimmt. Wird damit nur die Lust und der

Nutzen erstrebt, so ist das Handeln nur ein ποιειν, wie Aristoteles sagt; geschieht das Handeln aber aus Achtung vor der gebietenden Autorität, so ist das Handeln ein πραττειν, oder ein sittliches. Man vergleiche Aristoteles Metaphysik Buch I. Kap. 1. (B. XXXVIII. 14.) Von Aristoteles kommt deshalb der Ausdruck „pragmatisch"; indess wird seine Bedeutung hier entstellt, wenn Kant blos das Kluge darunter befasst.

17. Technisch; klug. S. 41. Diese ziemlich selbstverständlichen Ausführungen sind nur die Folge der falschen Ausdehnung des Imperativs auf die Gebiete der Technik und der Lust, obgleich diese den Begriff des Sollens nicht haben.

Auch ist es falsch, wenn Kant meint, die Glückseligkeit sei das Ziel, welches jedem Menschen bei seinem klugen Handeln vorschwebe. Es ist das nur ein Schluss, den die Philosophen ziehn; im wirklichen Leben und Handeln denkt kein Mensch an diesen Begriff als Ziel, sondern jeder hat viel bestimmtere, einzelne, concrete mit seinen besondern Verhältnissen zusammenhängende Ziele bei seinem Handeln vor Augen. Indem er hierbei den Sitten seines Volkes folgt, entgeht er all den Zweifeln, die sich in seinen Erwägungen wie ein Berg vor ihm aufthürmen und ihn zu keinem Entschlusse kommen lassen würden.

Ebenso sonderbar ist es, wenn Kant die Imperative der Technik und Klugheit analytisch nennt. Die wirklichen Imperative sind Gebote oder das Wollen eines Gebietenden und bezeichnen deshalb nicht blos ein Wissen, sondern auch einen seienden Zustand der Seele, ein Wollen, für welches die Unterschiede von analytisch und synthetisch gar nicht anwendbar sind, da sie nur dem Wissen angehören.

Aber selbst die geschickte und kluge Benutzung der Gesetze der äussern und menschlichen Natur zur Lösung bestimmter Aufgaben oder zur Erreichung bestimmter Ziele kann trotzdem, dass der Betreffende die hierbei zu benutzenden Gesetze in ihrer Allgemeinheit vollständig kennt, nicht als ein blos analytisches Denken angesehn werden; denn dieses besteht nur in dem Austrennen der einzelnen in einem Begriff bereits enthaltenen Merkmale,

welche dann als Prädikate von dem Begriffe als dem Subjekte ausgesagt werden. Diese Denk-Operation ist also nur trennend; allein bei jener Auffindung der Mittel zur Lösung einer Aufgabe, z. B. die Herstellung einer bestimmten Maschine, kommt es nicht auf ein Austrennen der einzelnen in einem Begriffe bereits enthaltenen Merkmale an, sondere auf eine Verbindung der in den vielen hier zu benutzenden Gesetzen enthaltenen Mittel zur Herstellung eines aus dieser Verbindung resultirenden sehr complizirten Zieles oder Gegenstandes. Insofern ist die Denkthätigkeit hier mehr eine synthetische als eine analytische.

18. Kategorischer Imperativ. S. 42. Hier kommt endlich Kant auf die wichtige Frage, wie die sittliche Regel oder das sittliche Gebot eine Wirksamkeit auf den Willen des Menschen ausüben könne? Wenn er die Benutzung der Erfahrung dabei verwirft, weil das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung nicht festgestellt werden könne, so übersieht Kant, dass dies allerdings da möglich ist, wo nur, wie bei dem Menschen, zwei Motive für sein Wollen und Handeln bestehn, entweder Motive der Lust oder der Achtung. Wenn nun nach der Natur dieser Motive beide nicht zugleich für eine bestimmte Handlung wirksam sein können, sondern das eine das andere ausschliesst, so erhellt, dass man wenigstens in Betreff seines eignen Handelns durch Selbstwahrnehmung dessen Motive sehr wohl erkennen kann, und dass, wenn ich hier wahrnehme, wie ich in einem bestimmten Falle aus Achtung vor dem Gebot handle, damit von selbst, und zwar durch Erfahrung, auch festgestellt ist, dass keine andre Triebfeder (der Lust, des Nutzens) mich bestimmt. Allerdings kann hier der Mensch sich durch Sophistik täuschen, allein dies bleiben Ausnahmen, welche, wie bei der Sinneswahrnehmung, ihre Zuverlässigkeit überhaupt nicht aufheben können. Folglich ist die Wirksamkeit der Imperative auf den Willen in Wahrheit durch Erfahrung festzustellen, und hätte Kant sich nicht so in sein Prinzip des A-priori und der Allgemeinheit vertieft, so würde seinem Scharfsinne nicht entgangen sein, dass die Gebote Gottes nicht durch ihre Allgemeinheit wirken, sondern durch die Erhabenheit des Gebietenden

und dass also in dieser Erhabenheit und nicht in der Allgemeinheit der Quellpunkt der bei dem Menschen vorhandenen Achtungs- und sittlichen Gefühle liegt, womit dann freilich die ganze Theorie Kant's zusammengebrochen wäre.

19. Fortsetzung. S. 44. Dieser Theil, wie viele andere dieser Schrift, würde verständlicher geblieben sein, wenn Kant nicht eine erkünstelte Terminologie eingeführt hätte. Unter „Möglichkeit des kategorischen Imperativs" ist vielmehr dessen Fähigkeit, auf den Willen zu wirken; zu verstehn. Unter „synthetisch-praktischer Satz a-priori" ist ein Gebot oder Urtheil zu verstehn, welches an eine äusserliche Bestimmung eine Handlung des Menschen knüpft und diese Verbindung nicht auf die Erfahrung stützt, sondern sie unabhängig von derselben aus der Vernunft ableitet; z. B. wenn ein Mensch in Lebensgefahr ist, so sollst Du ihn nach Deinen Kräften daraus erretten. Hier sind die Lebensgefahr und die Thätigkeit des Rettens als zusammengehörig erklärt, wie in dem theoretischen Satz, dass alle Körper ausgedehnt seien, die Begriffe des Körpers und der Ausdehnung; dabei stützen sich beide nicht auf die Erfahrung, wie das Sollen dort und die Allgemeinheit des letzten Satzes ergeben. Unter „dem nicht-Wissen, was ein synthetischer Satz enthalten werde" ist gemeint, dass man die Mittel nicht bestimmen könne, wenn man den Zweck nicht kenne.

Kant giebt hier nochmals die Formel seines Moralprinzips, die er schon in Abschn. I. S. 20 aufgestellt hat. Man sollte glauben, der Beweis sei hier vielleicht ein andrer, allein auch dies ist nicht der Fall; hier wie dort kann nur gesagt werden, dass, wenn der Imperativ keinen Zweck setzen oder keinen Inhalt haben darf, nur die Form der Allgemeinheit als sein Kennzeichen übrig bleibt. Bei dieser Inhaltlosigkeit erhellt von selbst, dass dieser Imperativ nur einer sein kann, der für alle konkreten Fälle derselbe bleibt; aber eben deshalb ist es eine Täuschung, wenn Kant meint, die besondern Pflichten könnten aus diesem Prinzip abgeleitet werden. Man sehe Erl. 7. Unter „leeren Begriff", S. 44, meint Kant nicht einen inhaltlosen, sondern einen blossen Begriff, d. h. einen Begriff, der nie verwirklicht werden kann.

Die Gleichstellung des sittlichen Gebotes mit dem Naturgesetz ist verwirrend, weil in der Natur gerade das Soll fehlt, welches das Wesen jenes bildet. Weshalb Kant es dennoch gethan hat, erhellt aus den folgenden Beispielen; es wurde damit seine Argumentation mittelst Benutzung des Widerspruches annehmbarer gemacht.

20. Beispiele. S. 48. Diese Beispiele sind sehr interessant, weil sie, anstatt Kant's Prinzip zu bestätigen, dessen völlige Unbrauchbarkeit und innern Widerspruch darlegen, und weil Kant, um sie in seinem Sinne benutzen zu können, von allerlei Sophistereien Gebrauch machen muss. Dazu gehört das Kunststück, einen Widerspruch in der Verallgemeinerung einer Maxime aufzuzeigen, wie von Kant hier geschieht. Ein solcher Widerspruch ist hier in Wahrheit nirgends vorhanden; wäre der Selbstmord wirklich ein Widerspruch, so bedürfte es keines Verbotes, er wäre von selbst so unmöglich, wie ein geradliniger Kreisbogen. Der Mensch hat den Trieb, sein Leben zu erhalten; allein wenn unter besonderen Umständen dieser Trieb von dem Triebe, heftigen Schmerzen zu entgehen, überwunden wird, so ist dies so wenig ein Widerspruch, als wenn das Blatt, was der Regel nach von dem Baume zur Erde fallen muss, ausnahmsweise von dem Winde in die Höhe geführt wird. Kant selbst hat in seiner Ahandlung über die negativen Grössen (B. XXXIII. Abth. I. 35) schon 1763 gesagt: „Einander entgegengesetzt ist, wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das „Andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach: „entweder logisch, durch den Widerspruch, oder real, „d. i. ohne Widerspruch." Hier haben wir es nun offenbar mit letzterer, also mit keinem Widerspruch zu thun. — Das zweite Beispiel hat Kant schon in Abschn. I. S. 21 benutzt. Aber interessant ist es, dass er nur hier die Widerlegung auf den Widerspruch stützt, während dort nur auf den Schaden für die Gemeinschaft. Nun erhellt, dass auch hier von keinem Widerspruche die Rede sein kann. Es kann die Regel bestehn, dass man sein Versprechen halte, und daneben kann diese Regel durch andere Regeln in einzelnen Fällen aufgeboben werden; so erkennt das Recht viele Gründe an, weshalb Jemand von einem Vertrage zurücktreten kann, ohne dass

damit die allgemein verbindende Natur der Verträge zerstört wird. So ist es auch hier; selbst die Regel, dass ein Mann, dem die Mittel fehlen, sein Versprechen, das erborgte Geld zurückzugeben, nicht zu halten brauche, würde nur eine Beschränkung in der Wirksamkeit der Verträge herbeiführen, aber sie selbst nicht allgemein unmöglich machen. Schon jetzt sieht sich ein Jeder im Verkehr seinen Mann an, der von ihm borgen will, und traut dessen Versprechungen nicht, sondern prüft die Umstände, ob er es redlich meine und die Mittel zur Rückzahlung haben werde. Man sieht, was Kant als Vernichtung der Verträge behauptet, wird schon jetzt allgemein geübt, ohne dass der Verkehr und die Gesellschaft leidet. — Im dritten Beispiel war die Sophistik mittelst des Widerspruchs schwieriger; allein Kant sucht ihn dennoch dadurch hineinzubringen, dass er dem Genusssüchtigen, als vernünftigem Wesen, ein Wollen-Müssen dahin unterschiebt, dass er alle seine Anlagen auszubilden habe, d. h. Kant schaltet bereits diese Pflicht als vorhanden ein, welche aus seinem formalen Prinzip erst abgeleitet werden soll. Die Pflicht, „alle Vermögen in sich zu entwickeln", ist etwas ganz Andres, als so zu handeln, dass die Maxime für Alle gelten könne. Kant selbst erkennt an, dass ganze Völker so leben; er hätte also hier recht eigentlich bemerken müssen, dass sein durchaus formales Prinzip keinen Inhalt und keine bestimmten Pflichten aus sich ableiten lasse. — Am schwächsten von allen ist das vierte Beispiel. Auch hier erkennt Kant an, dass mit dem Egoismus, zum Gesetz erhoben, die Welt nicht untergehn werde, aber Kant meint, der so Wollende würde sich selbst schaden, weil er selbst auch in Noth kommen könne, deshalb sei auch hier ein Widerspruch des Wollens; allein Jedermann wird höchstens sagen, dass ein solches Wollen sich nur verrechnet habe, und dabei bleibt es noch unausgemacht, ob die Rechnung in vielen Fällen nicht dennoch zutrifft. — Um so mehr muss man erstaunen, wie Kant diese Beispiele für „augenfällige" Beläge zu seinem Prinzip erklären kann.

In Abschn. I. S. 22 hat Kant den Widerspruch noch nicht als Beweismittel benutzt; er spricht da nur von der „Zerstörung" der Verträge; er zeigt also nur den Scha-

den auf, den solche Maxime als Gesetz anrichten würde. Es wurde dort in Erl. 7 schon gezeigt, dass diese Begründung Kant's Prinzip verletzt, welches die Neigung, die Lust und den Schaden bei Begründung des Sittlichen ganz ausschliesst. Möglich ist, dass Kant dies hier gefühlt und deshalb nicht den Schaden, sondern den Widerspruch als Beweismittel benutzt hat, wobei die Noth, einen Beweis zu schaffen, ihn die groben Verstösse in seinen Deduktionen hat übersehn lassen. S. 48 erkennt Kant überdem selbst an, dass hier „wirklich kein Widerspruch, „sondern nur ein Widerstand der Neigung gegen die „Vorschrift der Vernunft vorhanden sei.“ Indess ist auch dies kein Beweis, denn es soll ja hier erst bewiesen werden, dass die Vernunft dergleichen, wie die Erhaltung des Lebens, Einhaltung der Versprechen, Wohlthätigkeit u. s. w. fordre. Statt dessen nimmt Kant diese Gebote schon als vorhanden an; denn nur so kann er zu einem Widerstand der Neigung gelangen. Es ist sehr wahr, dass sogar der unsittlich Handelnde selbst sein Motiv nicht allgemein machen will und das Dasein einer entgegengesetzten Pflicht anerkennt; allein dies ist nur Folge seiner Erziehung und seines Lebens innerhalb seines Volkes. Aus dieser Quelle hat er seine sittlichen Grundsätze eingesogen, während hier es sich gar nicht um das Dasein dieser Grundsätze, sondern um ihre philosophische Begründung aus der Vernunft handelt.

21. Wirklichkeit des kategorischen Imperativs. S. 49. Dieser Gegensatz zwischen dem wirklichen Stattfinden des Imperativs gegen die bisherigen Ausführungen ist schwer zu verstehn. Alles Bisherige hat bereits die Gültigkeit und das wahre Soll dieses Imperativs dargethan und dabei gezeigt, dass diese Wahrheit und Gültigkeit des Imperativs gar nicht dadurch bedingt sei, ob seine Befolgung in der Erfahrung angetroffen werde. Es ist also für den Begriff der Pflicht und ihre Wirklichkeit als Soll bereits Alles geschehn, was man bei einem solchen Soll verlangen kann. Dessenungeachtet wird hier noch dieser Gegensatz aufgestellt, dessen Prüfung und Erläuterung indess vorbehalten bleiben muss, da erst das Folgende die nähere Erklärung bringen soll. Vorläufig hier nur so viel, dass Kant unter diesem „wirklich Statt-

finden“ nur die Beibringung neuer Beweise oder einer andern Fassung des bisherigen Prinzips versteht.

Wenn Kant seine Ethik auch für die vernünftigen Wesen jenseit der Erde, für Engel u. s. w., feststellen will, so ist dieser sonderbare Gedanke schon in Erl. 11 besprochen. An sich ist er für die Ausführung ohne Bedeutung.

22. Fortsetzung. S. 50. Diese hier so lebhaft geschilderte Reinhaltung des Sittlichen von allen Motiven der Neigung und Lust ist das unsterbliche Verdienst Kant's, was ihm bleiben wird, wenn auch seine Begründung des sittlichen Prinzips und Inhalts auf die formale Allgemeinheit des Denkens längst vergessen sein wird. Plato hat einen ähnlichen Gedanken, wenn er sagt, dass, wenn man die Tugend mit leiblichen Augen schauen könnte, man sie für das Schönste von Allem erklären und alles Andre gegen sie zurückstellen würde.

23. Der Mensch als Zweck. S. 54. Kant bietet hier eine neue Formel für den praktischen Imperativ. Man sieht zunächst nicht, weshalb? Denn ist es nur ein andrer Ausdruck des frühern, wie Kant S. 62 selbst sagt, so könnte diese Formel höchstens als Erläuterung der frühern dienen, aber dürfte ihr nicht mit gleichem Range gegenübergestellt werden; hat die Formel aber einen andern Inhalt, so können nicht beide zugleich die wahren sein. Man kann indess sich der Beantwortung dieser Alternative überheben, da sich ergeben wird, dass die neue Formel ebenso leer und für das Leben unbrauchbar ist, wie die erste. Der Begriff des Zweckes wird hier von Kant bis zur Unverständlichkeit entstellt. Der Zweck mit seinen Mitteln ist eine Besonderung der Causalitätsbeziehung (B. I. 43), welche durch den Hinzutritt des Vorstellens und Wollens bewirkt wird. Eine Wirkung, die von Jemand vorgestellt und gewollt wird, ist damit sein Zweck und die Ursache, die er zur Verwirklichung dieser Wirkung braucht, wird damit zum Mittel für diesen Zweck. Zweck und Mittel sind also ohne ein wissendes und wollendes Wesen nicht möglich und sie sind ausserdem eine blosse Beziehungsform, welche verschwindet, wenn das Wesen fehlt; es bleiben dann nur seiende Bestimmungen übrig, die

ein andres Seiendes regelmässig zur zeitlichen Folge haben. Deshalb kann derselbe Gegenstand für den Einen Zweck, für den Andern Mittel und für den Dritten keines von Beiden sein, was unmöglich wäre, wenn diese Begriffe ein Seiendes bezeichneten. Sie sind vielmehr, wie das Nicht und das Gleich u. s. w. blosse Beziehungen des Denkens, welche auf ein unterliegendes Seiende angewendet werden, die aber keine seiende, demselben anhaftende Bestimmung bezeichnen. (B. I. 31.) Ist dies richtig, so folgt von selbst, dass es keine „Zwecke an sich selbst“ oder keine „absoluten Zwecke“ geben kann. Es wäre damit eine Beziehung ohne Beziehung gesetzt, also ein Widerspruch. Es kann wohl geschehn, dass eine Autorität oder was sonst als Quelle des Sittlichen angenommen wird, verbietet, diese oder jene Behandlung eines Gegenstandes oder Menschen als Mittel für die und die Ziele zu benutzen, wie dies bei dem Verbote der Nothzucht, bei dem Verbot der Verletzung aus Rache u. s. w. geschieht; aber deshalb ist der Mensch nicht zu einem Absoluten erhoben, dessen Dasein und Kräfte von Andern nie zu ihren Zwecken benutzt werden dürften; ja die ganze menschliche Gemeinschaft besteht wesentlich darin, dass die Menschen mit ihren Mitteln und Kräften einander Hülfe leisten, dass sie sich dabei einer festen Ordnung fügen, wo die Thätigkeit des Einzelnen sich den Zielen Andrer oder des Ganzen unterordnet und somit als Mittel für Andre, d. h. für deren Zwecke, erscheint. Der Vergleich der bürgerlichen Gesellschaft mit einem Organismus ist bekannt und überall anerkannt; darin liegt wesentlich der Begriff der Wechselwirkung; Jeder wirkt für Andre und empfängt dafür von Andern wieder das, was er selbst braucht und will; die Maschinerie der menschlichen Gesellschaft ist also der Art, dass ein jeder Mensch mit seinem ganzen Wesen und all seinen Kräften zugleich Zweck für sich und auch Mittel für Andre ist; nur indem seine Kraft auch den Zwecken Andrer dient, kann auch die Kraft dieser wieder auf ihn zurückwirken und seine Ziele in einer Weise fördern, wie es der isolirte Mensch für sich niemals vermag. Kant kann sich dem selbst nicht entziehn; denn seine Regel sagt: „Handle so, dass Du Dich und die Andern jederzeit zu- „gleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst.“

Damit ist also nur die ausschliessliche Benutzung Andrer als Mittel verboten, dagegen die Mitbenutzung als Mittel erlaubt, sobald ich daneben sie auch als Zweck „gebrauche". Ganz abgesehn von der Unnatürlickkeit dieses Ausdrucks ist hier die Grenze, wie weit hier ein Andrer als Mittel benutzt werden könne und dürfe, nicht gegeben und damit der Formel alle Bestimmtheit, aller Inhalt und alle Brauchbarkeit für das Leben genommen. Keine Benutzung eines Andern absorbirt sein ganzes Sein und all seine Kräfte; deshalb bleibt auch bei der stärksten Benutzung desselben noch ein Rest für ihn selbst, der als Zweck gelten kann, und umgekehrt verlangt jedes Gebot und jede Rechtsvollstreckung eine Unterwerfung unter die Interessen Andrer, die den Menschen bis tief in sein Innres zu einem blosen Mittel herabsetzen kann. Man sieht also, dass mit dieser Formel jedwede Handlung ebenso gut gerechtfertigt wie getadelt werden kann. Dies Prinzip ist ebenso leer, wie das frühere und obenein noch unverständlicher.

24. Beispiele. S. 56. Nichts kann mehr das Leere und Unverständliche dieses Prinzips darlegen, als die von Kant hier aufgestellten Beispiele. Wie kann man sich beim Selbstmord „seiner Person als Mittel bedienen zur „Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis an das Ende „seines Lebens." Ich bediene mich ja dabei meiner nicht, sondern ich zerstöre mich; ein Mittel zerstören ist doch nicht ein Bedienen desselben! Erst wenn mein Dasein als Pflicht für mich feststeht, habe ich kein Recht, es aufzuheben; aber die Kategorie von Mittel und Zweck ist dabei völlig unverständlich. Uebrigens giebt es so viele Fälle, wo ich dieses Leben, also diesen absoluten Zweck, zum Mittel herabsetzen muss, dass schon daraus das Unzulässige dieser Kategorie erhellt. Man denke nur an die Pflicht des Soldaten in der Schlacht, wo er dem gewissen Tode oft entgegengehn muss; man denke an die edlen Thaten der Dacier, des Regulus, der Charlotte Corday, und man wird bemerken, dass dieses Prinzip von so viel Ausnahmen durchlöchert ist, dass es alle Zuverlässigkeit verliert.

Dasselbe gilt für die Lüge. Auch die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, erleidet viele Ausnahmen und die

Frage, ob ich durch die Lüge einen Andern nur als Mittel und nicht zugleich als Zweck behandle, ist erst zu beantworten, wenn feststeht, wie weit meine Rechte und seine Pflichten gehn, d. h. es ist in Wahrheit nur ein tautologischer Satz.

Im dritten Beispiel muss Kant das „Einen Menschen als Zweck gebrauchen“ in eine „Beförderung des Zweckes der Menschheit“ umwandeln. Dieser letztere Zweck ist aber etwas ganz Andres, als der Mensch als Selbstzweck und ist nur ein andrer Ausdruck für die Bestimmung der Menschheit und der daraus folgenden Bestimmung des Einzelnen, bei welcher der einzelne Mensch als Selbstzweck recht wohl verschwinden kann. Auch hier läuft es auf Tautologie hinaus, ob ich von Bestimmung der Menschheit oder vom Prinzip der Sittlichkeit spreche. Es sind nur andre Worte, denen beiden der Inhalt noch abgeht.

Die Künstlichkeit und Sophistik bei Anwendung des Zweckprinzips auf den vierten Fall ist so offenbar, dass sie keiner weitern Darlegung bedarf, zumal auch hier die Regel selbst sich auf ein „so viel als möglich“ beschränken muss, was zu einem kategorischen Imperativ schlecht passen dürfte.

Zum Schluss bietet hier Kant noch eine dritte Formel; der einzelne Wille soll mit der allgemeinen praktischen Vernunft übereinstimmen. Insofern nun Kant das Wesen der Vernunft nur in die Allgemeinheit setzt, erhellt, dass auch diese Formel identisch ist mit der, wonach die subjektive Maxime als allgemeines Gesetz zu gelten fähig sein soll. Der Wille des einzelnen vernünftigen Wesens wird eben ein allgemein gesetzgebender Wille, wenn er seine Maximen so einrichtet, dass sie als Gesetze für Alle gelten können. Indem diese Formel sonach mit der ersten identisch ist, leidet sie auch an denselben Mängeln, welche an dieser bereits dargelegt worden sind.

25. Fortsetzung. S. 58. Kant führt hier selbst aus, dass die dritte Formel mit der ersten zusammenfällt; denn wenn der allgemein gesetzgebende Wille nur erreicht werden kann, wenn alle Interessen, d. h. alle Motive der Lust entfernt werden, so bleibt nach Kant eben nur die formale Allgemeinheit, welche das Kennzeichen der ersten

Formel ist. Kant sucht indess hier einen Unterschied dadurch hineinzubringen, dass in dieser Formel der Mensch sich selbst das sittliche Gesetz giebt und es nicht von Andern empfängt. Er meint, ein von einem Andern ausgehender Imperativ bedürfe zu seiner Wirksamkeit auf den Willen noch eines Interesses bei dem Verpflichteten, welches ihn zur Befolgung des Imperativs bestimme. Allerdings ist hier richtig, dass eine blosse Regel trotz ihrer Allgemeinheit dieser Wirksamkeit auf den Willen entbehrt; und diese Wirksamkeit wird eben deshalb von dem Realismus nicht von der Allgemeinheit und auch nicht von dem Inhalte der Regel abgeleitet, sondern von der erhabnen Macht des Gebietenden. Diese wirkt nach Ausweis der Beobachtung und der Geschichte jene Achtung vor seinem Gebot, welche den Willen zur Erfüllung desselben bestimmt und zugleich dieses Motiv über die Motive des eignen schwachen Ich's, d. h. über die Motive seiner Lust erhebt. Kant will diese Wirksamkeit daraus ableiten, dass dies Gebot sein eignes oder das seines Willens sei. Der Mensch soll sich gleichsam geschmeichelt fühlen, dass er sich selbst sein Gesetz giebt und deshalb es befolgen. Allein solche Eitelkeit ist gerade ein Interesse der Lust, welche Kant mit Recht ausschliesst und ebenso kann die Achtung vor dem Gebot nie entstehn, wenn es nur mein eignes Wollen und Gebot ist. Ueber dieses fühle ich mich immer als Herr; selbst wenn es aus der Vernunft kommt, was überdem seinem Inhalte nach nicht möglich ist.

Man wird bemerken, dass trotz dieser Bedenken dennoch Hegel aus diesem Gedanken Kant's sein eignes Prinzip der Ethik entlehnt hat. Die substantielle Freiheit, aus der sich nach Hegel alle Besonderung und aller Inhalt des Sittlichen dialektisch entwickeln, ist nach Hegel zugleich der eigne Wille des Subjekts, und deshalb liegt in der Vollziehung der sittlichen Regeln die Freiheit des Einzelnen. Bei Hegel mag dies consequent sein, weil nach ihm aus der Idee der Inhalt und das Besondre sich dialektisch entwickeln; allein für Kant blieb es ein Mangel, weil nach ihm aus einem Begriffe nichts Neues herausgebracht und das Dasein seines Gegenstandes nicht ausgeklaubt werden kann.

26. Reich der Zwecke. S. 60. Das Reich der Zwecke ist nur ein andrer Name für die sittlichen Gebote, welche die Gemeinschaft der Menschen unter einander regeln, und welche bestimmen, wie weit ich die Kräfte eines Andern für mich benutzen darf und wie weit ich meine eignen Kräfte den Andern zur Verfügung zu stellen habe. Zweck und Mittel sind hier nur andre Worte für Recht und Pflicht; erst wenn die Rechte und Pflichten gegeneinander abgegrenzt sind, kann dann folgeweise gesagt werden, dass der Mensch in seinen Rechten als Zweck, in seinen Pflichten als Mittel erscheint. Dies mag als Beschreibung des bestehenden Rechtszustandes hingehn; allein solches Reich der Zwecke ist doch kein Mittel, die einzelnen Pflichten und Rechte zu bestimmen und abzugrenzen und zu sagen; hier wird der Mensch als Zweck verletzt und hier kann er dagegen als Mittel gebraucht werden, und doch ist es gerade dies, was die Wissenschaft verlangt und was Kant bieten will, während er nur eine blose Beschreibung der sittlichen Welt unter anderm Namen bietet.

Ebenso sind die Ausdrücke Preis und Würde nur ein Spiel mit andern Worten; die Würde bezeichnet das Sittliche, der Preis das in das Gebiet der Lust Fallende; aus beiden Worten kann nicht das Mindeste für die Begrenzung der Begriffe des Sittlichen und des Angenehmen entnommen werden.

Interessant ist, dass Kant bei Gott keine Pflicht annimmt, er steht über den Pflichten; dies stimmt genau mit dem Prinzip des Realismus. (B. XI. 63.)

27. Autonomie. S. 63. Auch hier giebt Kant eine treffende Schilderung des Gegensatzes zwischen Pflicht und Neigung; allein die Begründung über das Bisherige hinaus bleibt aus. Kant erkennt hier wiederholt an, dass es die Achtung ist, welche dem Gesetz die Wirksamkeit auf den Willen verleiht. Er will nur diese Achtung aus dem Gesetz deshalb ableiten, weil „es allen Werth bestimmt", und diese Würde wird wieder davon abgeleitet, dass das vernünftige Wesen nur dem Gesetze gehorcht, das es sich selbst giebt. Allein thatsächlich ist es umgekehrt: die Achtung ist das erste; aus dieser folgt erst die Würde oder der Werth und erst durch das in der

Achtung liegende Verlangen nach dem Aufgehn des eignen Ichs in die Erhabenheit des Gebietenden wird das Gefühl der eignen Freiheit erlangt, indem der Einzelne dann sich Eins mit dem erhabnen Gebieter fühlt. In der Achtung ist wesentlich enthalten, dass das eigne Ich verschwinde, zurücktrete, in die Hoheit des Gebietenden aufgehe; Kant's Autonomie und Zurückführung der Achtung auf mein eignes Ich zerstört dagegen gerade dieses tiefe Gefühl, was nach dem Erhabnen und dem Aufgehn des Ichs in dieses verlangt. Dies Alles bestätigt, dass das Prinzip des Sittlichen nicht in der Vernunft, sondern in der erhabnen Autorität zu suchen ist, und dass die Freiheit nicht in dem eignen Gebieten, sondern in dem Aufgehn des eignen Wollens in ein fremdes Wollen zu suchen ist; erst durch dieses Aufgehn wird es als das eigne empfunden.

Was die bisherigen drei Prinzipien anlangt, so erklärt sie Kant selbst hier nur für verschiedne Formeln desselben Gesetzes, und Kant sucht ihren Unterschied seinem Kategorien-Schema anzupassen. Man kann hier allerdings beistimmen, aber doch nur in soweit, als alle drei Formeln, trotz der darin gebrauchten verschiednen Begriffe, sämmtlich gleich inhaltsleer und für die Begründung des Inhaltes der sittlichen Regeln gleich unbrauchbar sind.

28. Fortsetzung. S. 67. Die hier gegebnen Ausführungen sind Folgerungen, die den Gedanken jener drei Prinzipien nur weiter entwickeln, und deren Hinfälligkeit sich von selbst ergiebt, wenn diese Prinzipien nicht als die gelten können, auf denen die sittliche Welt beruht.

Das in der wirklichen Welt bestehende Missverhältniss zwischen Sittlichkeit und Glück des Einzelnen wird hier nur berührt, aber nicht gelöst; dies geschieht erst in der Kr. d. pr. V. mit Hülfe des aus der Moral abgeleiteten Daseins eines gerechten Gottes.

Auch hier spricht Kant von der Achtung als der eigentlichen Triebfeder, welche den Willen zur Erfüllung des sittlichen Gesetzes bestimmt; auch kommt er auf den Begriff der Erhabenheit; allein er beharrt dabei, dass beides die Folge des Gesetzes selbst sei und er ignorirt

die Erhabenheit des Gesetzgebers, obgleich niemals ein blosses Wissen, also auch niemals eine blosse Regel, sondern nur ein Seiendes, und zwar eine unermesslich grosse Willens-Macht dieses Gefühl der Erhabenheit im Menschen hervorrufen kann.

Indem Kant hier auch das Oberhaupt oder Gott in seinem Urtheil über die Handlungen der Menschen an dieselben sittlichen Regeln wie die Menschen gebunden erklärt, berührt er den bekannten Streit der Scholastiker, ob die *lex aeterna* (die sittliche Regel) dem göttlichen Willen vorausgehe, oder ob sie ihren Grund nur erst in dem Beschlusse Gottes habe, so dass das Sittliche nicht an sich besteht, sondern erst sittlich wird, weil Gott es geboten hat. Das Nähere hierüber ist B. XI. S. 58. ausgeführt. Kant scheint die Schwierigkeit dieser Frage nicht erkannt zu haben, sonst würde er sie nicht so kurz behandelt haben.

Auch die schwierige Ableitung des Erlaubten behandelt Kant sehr obenhin. Wenn das Sittliche nach Kant aus den Geboten der Vernunft hervorgeht, so können solche Gebote wohl gebieten oder verbieten, aber nicht erlauben; denn dies wäre keins von beiden, d. h. gar kein Wollen. Die Aushülfen, durch welche man dieser Schwierigkeit zu entgehn sucht, sind B. XI. 104. dargelegt. Das Erlaubte ist ein Begriff, der nur im Rechte, aber nicht in der Moral vorkommt; die Moral kennt nur Pflichten. Wenn Kant sagt: Das Erlaubte ist, was mit der Autonomie des Willens zusammen bestehn kann, so übersieht er, dass die Gesetzgebung der Vernunft nur gebietet oder verbietet; das, was damit zusammen bestehn kann, ist also nur die Befolgung ihrer Gebote, d. h. die Erfüllung der Pflichten. Zu einem Erlaubten kommt man auf diesem Wege nicht; zumal nach Kant das sittliche Prinzip alles Handeln und das ganze Leben umfasst. Der Begriff des Erlaubten ist nur möglich, wenn man das Sittliche beschränkt und neben demselben einzelne Gebiete bestehn lässt, in welchen das Handeln sich frei nach den Motiven der Lust oder Klugheit bestimmen kann. Das Handeln in diesen Gebieten ist dann das Erlaubte, d. h. das, worauf die sittlichen Gebote sich überhaupt nicht erstrecken. Vor der Entstehung des Sittlichen ist Alles erlaubt; es ist das Recht Aller auf

Alles, wie Hobbes sagt. Erst mit dem Auftreten sittlicher Gebote wird dieses Handeln aus Lust und Klugheit eingeschränkt und es entsteht nunmehr für dasselbe im Gegensatze des sittlich Gebotenen oder der Pflicht das Erlaubte, d. h. ein Handeln, worauf das sittliche Gebot sich noch nicht ausgedehnt hat. Es beruht also nicht, wie Kant meint, auf einer Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gebote, sondern vielmehr darauf, dass für es noch kein sittliches Gebot besteht.

29. Autonomie des Willens. S. 67. Der Begriff der Autonomie des Willens wird in Abschn. III. noch weiter entwickelt. Allerdings kann der damit bezeichnete Satz als mit dem sittlichen Prinzip zusammenfallend, wegen seiner synthetischen Natur nicht analytisch bewiesen werden; allein indem Kant diesen Beweis aus der Natur der Vernunft zu führen in dem Vorgehenden bereits versucht und nach seiner Meinung geführt hat, so ist schwer einzusehen, wie Kant deshalb auf Abschn. III. verweisen kann.

30. Heteronomie. S. 68. Die Ausführungen hier sind nur Wiederholungen von Sätzen, die schon früher geprüft und erläutert worden sind. Schon der Ausdruck: Der Wille giebt sich selbst das Gesetz, ist so unnatürlich, dass nur die langjährige Gewohnheit, dergleichen zu hören und zu lesen, es nicht mehr empfinden lässt. Der Wille äussert sich nur in einzelnen Wollensakten; denken kann er nicht, das thut die Vernunft; Kant selbst hat wiederholt gesagt, dass die Vernunft das Gesetz giebt und der Wille durch die Achtung davor zu dessen Befolgung bestimmt werde. Deshalb kann der Wille niemals etwas mehr, als die empfangenen Gesetze erfüllen, aber nie sie sich selber geben. Deshalb sind auch die Ausdrücke: Autonomie und Heteronomie des Willens verkehrt.

31. Eintheilung der Prinzipien. S. 70. Auch hier handelt es sich nur um Folgerungen aus bereits geprüften Sätzen, bei denen nichts hinzuzufügen ist. Kant verwechselt die Allgemeinheit mit der Unbedingtheit der sittlichen Gebote. Unbedingt, d. h. von den Folgen für

Lust und Neigung nicht bedingt, müssen allerdings die sittlichen Gebote sein; es ist das die Folge der Achtungsgefühle, welche das Motiv des sittlichen Handelns bilden und welche ihrer Natur nach von selbst über den Motiven der Lust stehn. Allein allgemein, d. h. für alle vernünftigen Wesen gültig brauchen die sittlichen Gebote nicht zu sein und sind es auch zum grossen Theile nicht, So gilt die Pflicht, in den Krieg zu ziehn, nur für die Männer und auch hier nur für die Gesunden; so hat jeder Stand, so Mann und Frau, Vater und Kind, jedes seine besondern Pflichten, welche nur für es und nicht für Andre gelten.

Kant will auch das sittliche Gefühl nicht für ein Prinzip des Sittlichen gelten lassen, und mit Recht; aber sein Grund ist falsch. Allerdings kann das sittliche Gefühl nicht denken, allein das sittliche Handeln bedarf neben dem Denken oder Wissen des Gebotes noch eines Antriebes zu dessen Erfüllung. Dieser liegt in der Achtung, wie Kant wiederholt anerkannt hat, und das sittliche Gefühl ist nur ein andres Wort dafür; denn auch die Achtung gehört zu den Gefühlen und kann nur dadurch den Willen bestimmen. Der Mangel des sittlichen Gefühls ist vielmehr, dass es aus sich selbst keinen Inhalt schöpfen kann und auch als Denken dies nicht vermag. Diesen Inhalt empfängt vielmehr das Kind durch Erziehung und der Erwachsene durch das Leben in seinem Volke; indem die Eltern das Kind und das Volk den Erwachsenen mit Achtung vor ihren Geboten erfüllen, entsteht eben jenes sittliche Gefühl, was als Achtung sich so innig mit dem Inhalte der empfangenen Gebote verbindet, dass im gewöhnlichen Leben das sittliche Gefühl als ein solches gilt, was auch den Inhalt aus sich selber schöpft. Es ist derselbe Irrthum, wie mit dem Gewissen, was ebenfalls nur ein andrer Name für das Gefühl der Achtung ist.

32. Vollkommenheit. S. 70. Wolff hatte die Vollkommenheit, die Kant hier die ontologische nennt, zum Prinzip der Sittlichkeit erhoben. Kant giebt hier eine schlagende Kritik ihrer Mängel; aber genau dieselben Mängel der Leere und Zirkelbeweise treffen auch die Prinzipien Kant's, wie das Vorhergehende ergeben hat.

So zeigt sich, wie selbst ein grosser Mann die Fehler bei Andern scharf erkennt, aber dieselben Fehler bei seiner eignen Lehre nicht bemerkt.

Die Ableitung der sittlichen Gebote von Gott verwirft Kant, 1) weil wir Gott nicht anschauen können und 2) weil dann Motive der Leidenschaften statt der Achtung für die sittlichen Gebote eintreten würden; wenigstens ist dies wohl der Sinn dieser dunklen Stelle. Allein Kant übersieht, dass die Gebote Gottes auch durch Propheten für die Gläubigen verkündet werden können und hier der Glaube die Wahrnehmung ersetzt: (B. XI. 55.) und 2) dass nicht die hier genannten Leidenschaften aus solchen Geboten hervorgehn würden, sondern in Folge der erhabenen Majestät und Allmacht Gottes nur die Achtung vor seinen Geboten, also gerade das Gefühl, was den Kern alles Sittlichen selbst nach Kant ausmacht.

33. Fortsetzung. S. 73. Auch hier wird nur Früheres wiederholt und nur weiter ausgeführt; blos der letzte Absatz enthält die sonderbare Behauptung, dass alles Bisherige kein Beweis für die aufgestellten Prinzipien sein solle, sondern nur eine analytische Ableitung aus dem „einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffe der „Sittlichkeit, welchem eine Autonomie des Willens zu „Grunde liege.“ Das wäre offenbar also dann eine rein der Erfahrung und der wahrgenommenen sittlichen Welt entnommene Deduktion, während doch Kant von Anfang ab eine solche für die Sittlichkeit als unmöglich erklärt und überall bisher seine Ausführungen auf die Natur der Vernunft gestützt hat. — Kant trennt die Möglichkeit des Prinzips von dessen Wahrheit; bisher will er nur jene, nicht diese, bewiesen haben. Allein im Wissen giebt es nur eine Unmöglichkeit, d. h. den Widerspruch. Jeder widerspruchsfreie Satz ist also von selbst möglich; dies ist so selbstverständlich, dass diese Frage niemals besonders behandelt wird, sondern es wird innerhalb des Wissens die Frage gleich auf die Wahrheit desselben gerichtet, und so ist auch Kant in dem Bisherigen verfahren. Aus Abschn. III., auf den Kant hier verweist, erhellt, dass Kant unter der „Wahrheit“ des Prinzips seine Verwirklichung versteht und dass also damit die Ermittelung des Beweggrundes gemeint ist, welcher den Willen

zur Erfüllung des sittlichen Gebotes bestimmt. Unter „Möglichkeit“ ist dagegen nur die Feststellung des sittlichen Prinzips an sich, abgesehn davon, welche Umstände es verwirklichen, gemeint, ebenso, dass diese Möglichkeit allerdings zugleich die Wahrheit dieses Prinzips beweist. Auch hier kommt die Dunkelheit also nur von der sonderbaren Ausdrucksweise.

34. Freiheit. S. 75. Die Freiheit wird hier als der sich selbst bestimmende Wille definirt. Kant meint, dies sei eine positive Definition, während „ein Wille, der „von fremden Menschen nicht bestimmt wird,“ eine blos negative Definition der Freiheit sei. Allein „sich selbst bestimmen“ und „nicht von fremden Menschen bestimmt werden“ ist wohl genau dasselbe. Wenn alles Andre ausser dem Willen ihm selbst ein Fremdes ist, so bleibt natürlich bei dem freien Willen nur er selbst das Bestimmende. Man kann ferner dagegen geltend machen, dass der Wille als Abstractum nichts ist, wie schon Spinoza bemerkt hat (B. XI. 78. 84); nur die einzelnen Willensakte sind das Wirkliche; in den Zwischenzeiten zwischen diesen besteht kein ruhender oder nicht wollender Wille, sondern eben gar kein Wille. Soll also der Wille sich selbst bestimmen, so kann dies nur für den einzelnen Willensakt gelten. Allein das Bestimmende muss als Ursache der Wirkung zeitlich vorausgehn; soll also der einzelne Willensakt sich selbst bestimmen, so entsteht der Widerspruch, dass derselbe Akt zugleich Ursache und Folge seiner selbst sein soll, was bei dem zeitlichen Unterschied beider unmöglich ist. Es ist dieselbe Unmöglichkeit, wie bei der *causa sui* des Spinoza. Um dem zu entgehn, hat Hegel den Begriff der Entwickelung aufgestellt, den indess Kant noch nicht kennt. — Was sonst Kant hier ausführt, läuft auf das bereits S. 67 Gesagte hinaus, ja es ist eine leere Tautologie, zu sagen: Die Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens; denn Freiheit ist als Selbstbestimmung des Willens definirt worden und Autonomie sagt dasselbe; die Freiheit ist nichts andres nach Kant, als der sich selbst bestimmende Wille, und die Freiheit kann deshalb unmöglich ein Schlüssel oder eine Erklärung der Autonomie sein, da sie diese Auto-

nomie selbst ist. Kant erkennt dies in dem Folgenden, namentlich S. 79, selbst an; er meint aber, der positive Begriff der Freiheit schaffe ein Drittes, welches die in diesem Prinzip der Sittlichkeit enthaltene Verknüpfung des allgemeinen Willens mit dem guten Willen begründe. Dies wird also abzuwarten sein.

Uebrigens scheint Kant unter Freiheit des Willens nur dieselbe zu verstehn, wie Spinoza, d. h. nur eine Unterart der Nothwendigkeit, die sich von der Naturnothwendigkeit nur dadurch unterscheidet, dass die treibende Ursache nicht von aussen, sondern von dem Willen selbst kommt. Deshalb sagt Kant: „Die Freiheit des „Willens ist nicht gesetzlos, sondern ist eine Causalität „nach unwandelbaren Gesetzen;“ d. h. die Wirksamkeit des Willens auf sich selbst ist eine nothwendige, der sich der Wille nicht entziehn kann. Hiermit wird das Unnatürliche einer solchen *causa sui* noch auffallender. Dass ein solcher sich selbst bestimmender Wille entweder der Naturnothwendigkeit oder dem reinen Zufall gleich steht, ist ausgeführt B. XI. 83. Dass übrigens dieser ganze Beweis hier sich im Kreise dreht, erhellt daraus, dass Kant damit beginnt, den Willen zu einer Art von Causalität zu machen und erst aus dieser Causalität die Wirksamkeit des Willens nach Gesetzen folgert, welches Gesetz aber nur das zwischen Ursache und Wirkung bestehende, d. h. die Causalität ist. Kant verwechselt hier Thätigkeit mit Causalität.

35. Freiheit. S. 77. Kant hatte in seiner Kr. d. r. V. dargelegt, dass die Freiheit des Willens theoretisch unerkennbar und ihr Dasein unbeweisbar sei. Hier braucht nun aber Kant diese Freiheit, weil sie mit seinem sittlichen Prinzip zusammenfällt. Deshalb diese Künstlichkeiten und Umwege hier, die kaum verständlich sind. Ihr kurzer Sinn ist, dass, wenn auch das Dasein der Freiheit nicht bewiesen werden könne, dennoch aus der Natur der Vernunft, soweit sie den Willen bestimme, diese Freiheit folge. Dieser indirekte Beweis ist voller Mängel und Erschleichungen von Prämissen; so lautet die wichtigste Prämisse dahin, dass man sich unmöglich eine Vernunft denken könne, die in ihrem Urtheile sich nicht selbst bestimme; also weil man sich Etwas angeblich

nicht anders denken kann, deshalb besteht oder ist es! Dazu kommt, dass die Freiheit Kant's nach Erl. 34 gar keine Willkür ist, sondern nur eine Unterart der Nothwendigkeit; deshalb besteht zwischen Nothwendigkeit und Freiheit gar nicht die Antinomie, wie sie Kant in seiner Kr. d. r. V. aufstellt.

36. Interesse am Sittlichen. S. 78. Kant kommt hier auf die Frage: Wodurch hat das sittliche Prinzip oder die Allgemeingültigkeit einer Maxime eine Wirksamkeit auf den Willen? oder: Woher kommt dies Sollen, welches sich mit den sittlichen Regeln verbindet? oder: Woher kommt die Achtung vor dem Gebot und die höhere Stellung des sittlichen Motivs über die Motive der Lust? Freilich wird auch hier diese einfache Frage unter die zweideutigen Ausdrücke, das „Interesse, was treibt“ und „dem Interesse, was man nimmt“, verhüllt. Letzteres soll die Interessen der Lust ausschliessen. Herbart hat daraus eine Art ästhetischen Wohlgefallens an den sittlichen Ideen gemacht und aus diesem Gefallen deren Wirksamkeit auf den Willen abgeleitet (B. XI. 60). Indess übt das Sollen eine ganz andre und gewaltigere Macht über den Willen als das Gefallen aus, was Herbart wahrscheinlich nur deshalb angenommen hat, weil es die Freiheit des Willens scheinbar mehr schont, als das Sollen und Gebieten.

37. Intelligible Welt. S. 82. Hier bereitet Kant die Antwort auf die vorher (Erl. 36) gestellte Frage vor. Er wiederholt hier seine Grundgedanken aus der Kr. d. r. V., wonach Raum und Zeit und die Kategorien des Verstandes nur Zuthaten der Seele zu den durch die Wahrnehmung empfangenen Stoffen sind, mithin alle aus beiden von uns gebildeten Vorstellungen nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen bieten, mithin die Dinge an sich für uns unerkennbar sind. — Diese Sonderung zwischen Erscheinung und Ding an sich beruht indess auf einer Uebertragung der Causalität auf das Ding an sich; dieses soll der Grund oder vielmehr die Ursache der „Affektion“ sein, welche wir angeblich bei dem Wahrnehmen von ihm erleiden. Hier liegt der erste Fehler Kant's, obgleich das gewöhnliche Vorstellen kein

Bedenken findet, Kant hier zu folgen. In seiner Kr. d. r. V. hat Kant selbst ausgeführt, dass die Causalität eine Kategorie des Verstandes sei, die nur für die Erscheinungswelt Anwendung finden könne, aber nicht auf die Verstandeswelt; und in seinem Sinne mit Recht. Denn einmal enthält die Causalität den Begriff der Zeitfolge, welche in der Verstandeswelt nicht besteht, und dann soll diese Kategorie nur dazu dienen, den Erscheinungen die zur Erfahrung erforderliche Festigkeit und Objektivität zu geben, indem sie die Erscheinungen als nothwendig mit einander verknüpft darstellt. Dies Alles passt aber nicht für die Verstandeswelt, deren Inhalt, Unterschiede und Verhältnisse für uns ganz unerkennbar sind, also auch nicht durch Causalität befestigt und nothwendig gemacht zu werden brauchen. — Nun wendet zwar Kant hier die Causalität nicht innerhalb der Verstandeswelt an, sondern nur als Verbindung zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung; letztere soll ihren Grund in jenem haben; aber auch dazu hat Kant nach seiner Deduktion der Kategorien kein Recht; jede Benutzung derselben über den Stoff der Erfahrung hinaus, ist nach Kant dialektisch, d. h. führt zu dem Schein und verwickelt in Widersprüche. Mithin fehlt für diesen Grundgedanken und für diese Spaltung der Welt in eine intelligible und Sinneswelt schon die erste Grundlage. — Kant ist nun allerdings konsequent, wenn er auch Alles, worüber die Selbstwahrnehmung uns Kunde von uns selbst giebt, zur Erfahrungswelt rechnet; Kant sagt, dass hier zwar nicht die Sinne, aber das Bewusstsein „von dem Dinge an sich“, das in mir stecke, „affizirt“ werde. Unter Bewusstsein kann dann nur dasselbe, wie die innere Wahrnehmung (Selbstwahrnehmung B. I. 5) gemeint sein. Allein, sagt Kant, der Mensch muss auch für diese Erscheinung seiner „etwas andres ihr zu Grunde Liegendes“ annehmen. Hier haben wir dieselbe unzulässige Uebertragung der Causalität über die Erscheinungen hinaus. Ja Kant deutet sogar die Natur dieses intelligiblen I c h s schon näher an als eine „reine Thätigkeit“. Dieses Ich soll „unmittelbar zum Bewusstsein gelangen“ (S. 81). Hier zeigt sich der zweite Fehler. Was ist das: „unmittelbar zum Bewusstsein gelangen“? wie unterscheidet es sich von „der Affektion des Bewusstseins“, welche nur

Erscheinungen bietet? Hierauf bleibt Kant die Antwort schuldig. Consequent könnte Kant nur sagen: Dieses intelligible Ich folgere ich nur, indem ich die Affektion meines Bewusstseins als seine Wirkung nehme. Dann würde aber die Willkür in der Benutzung der Kategorie der Causalität noch deutlicher hervorgetreten sein; deshalb weicht Kant dem aus, indem er die Vermittelung durch ein „unmittelbares Bewusstsein“ geschehen lässt, dessen Unterschied von dem „affizirten“ Bewusstsein freilich unerklärt bleibt.

Noch kühner ist die weitere Behauptung, dass die Vernunft nicht zu den Dingen gehört, wodurch der Mensch „affizirt“ werde und dass diese Vernunft, als reine Selbstthätigkeit zur intelligiblen Welt gehöre. Kant scheint hier auch den Verstand zur intelligiblen Welt zu rechnen; denn sein Unterschied von der Vernunft liegt nur darin, dass er zwar seine Kategorien blos für sinnliche Vorstellungen benutzen darf, aber diese seine Kategorien selbst gehören doch nicht zur Sinneswelt. So muss Kant dies ganze denkende Ich zur intelligiblen Welt rechnen, was weit über die Causalität hinausgeht und seinem eignen Satze widerspricht, dass das Ding an sich für den Menschen unerkennbar sei; sogar die „in der Vernunft gegründeten Gesetze“ sollen zur intelligiblen Welt gehören (S. 82). Ja Kant legt diesem intelligiblen Ich auch die Freiheit bei, obgleich er sie hier vorsichtig nur im negativen Sinne definirt. Indess identifizirt er sie mit der Autonomie und so erhellt, dass er diesem intelligiblen Ich auch die „Selbstbestimmung“, d. h. die positive Freiheit (S. 74) beilegt. Endlich wird S. 83 auch der Wille ganz zur Verstandeswelt gerechnet. — Dies zeigt, wie Kant das intelligible Ich mit einem Inhalte ausstatten muss, der von dessen Unerkennbarkeit wenig übrig lässt.

38. Auflösung. S. 85. Hier gelangen wir endlich zur Lösung der S. 77 gestellten Frage. Weil der Mensch auch zur Verstandeswelt gehört, so erkennt er sich, nach Kant, „als Intelligenz, der Autonomie des Willens unter„worfen, folglich die Gesetze der intelligiblen Welt als „Imperativ für sich an.“ Dies würde, wenn der Mensch nur Intelligenz wäre, dahin führen, dass sein Handeln

jederzeit der Autonomie gemäss wäre, d. h. an sich müsste der Mensch dann nothwendig sittlich handeln. Es ist da, nach Kant, noch kein Soll vorhanden; dieses Soll entsteht erst dadurch, dass der Mensch sich auch als zur Sinnwelt gehörig anschaut, d. h., dass sein Wille von sinnlichen Begierden affizirt wird. — Auch diese Ausführung steckt voll willkürlichen Prämissen und Fehlschlüssen. Danach wird das Ich mit Nothwendigkeit intelligibel und mit Nothwendigkeit auch sinnlich bestimmt; das Sollen entsteht aus dem Zugleichsein dieser zwei Nothwendigkeiten; allein in Wahrheit ergiebt dies nur eine nothwendige Wirkung aus zwei combinirten Ursachen. Sodann ist ja die Sinnwelt nur Erscheinung; also sind auch die Neigungen und Begierden nur Erscheinungen; wenn der Verstand sie auch causal verknüpft, so bleiben doch diese Begierden nur ein Schein, ein Gebilde des menschlichen Vorstellens, welche als solche völlig unvermögend sind, dem allein seienden Dinge an sich und seiner Causalität hemmend entgegenzutreten. Es ist dasselbe, als wenn der Schatten sich seinem Körper hemmend in den Weg stellen wollte. Weiter steht das intelligible Ich ausserhalb der Zeit; seine Causalität muss also in ihrer ganzen Fülle zu jedem Zeitpunkte wirksam sein; wie kann man dies mit den in der Zeit verlaufenden einzelnen und verschiedenen Handlungen zusammenreimen, die ihren Grund in dem intelligiblen Ich nach Kant haben sollen?

Ist es nicht viel natürlicher, statt zwei Welten, von denen die eine nur Schein, die andre allein wirklich ist und die dennoch hemmend auf einander einwirken sollen, lieber nur eine wirkliche Welt anzunehmen, in welcher aber bei dem Menschen zwei Beweggründe auf sein Wollen wirksam sind, der der Lust und der der Achtung? Die Achtung ist dann die Quelle des Sollens, dessen Verwirklichung immer erfolgen würde, wenn nicht die Motive der Lust zu Zeiten so stark würden, dass sie das Motiv der Achtung überwinden und die Handlung nach jenen erfolgt.

39. Grenze der praktischen Philosophie. S. 90. Dieser Abschnitt enthält nur die weitere Erläuterung der in Erl. 38 erörterten Grundgedanken. Die Antinomie zwi-

schen Freiheit und Nothwendigkeit, von welcher Kant hier spricht, ist bereits in der Kr. d. r. V. behandelt (B. II. 441. 453) und in den Erläuterungen dazu geprüft (B. III. 77). Sie kann unmöglich dadurch aufgelöst werden, dass man für dieselbe Wirkung zwei ganz verschiedene und getrennte Ursachen, eine intelligible und eine sinnliche aufstellt, von denen jede allein nach Kant diese Wirkung (Handlung) herbeiführt; zwei Ursachen können sich allerdings in ihrer Wirksamkeit verbinden; allein von zwei Ursachen kann nicht jede für sich allein die ausschliessende Ursache derselben Handlung sein. Man vertheidigt Kant damit, dass es sich hier nur um verschiedene Auffassungen ein und desselben Vorganges handle; allein wenn die Sinnenwelt nur Erscheinung ist, so ist sie ein Subjektives, welches die Causalität des allein seienden intelligiblen Dinges nicht hemmen kann, und es ist dann nicht erklärt, wie der Wille von Begierden und Neigungen überwunden werden kann, wie Kant S. 88 selbst anerkennt. Diese Triebe sind ja nach Kant blosse Produkte unseres Vorstellens und blose wesenlose Formen, welche die Seele dem Dinge an sich überzieht, um es wahrnehmbar zu machen; deshalb sind sie keine seienden Kräfte, welche sie doch sein müssten, um sich der Wirksamkeit des Dinges an sich oder des Willens hemmend entgegenstellen zu können. Dazu sind blosse Erscheinungen, d. h. blosse Vorstellungen, dem wirklich Seienden gegenüber nie im Stande. Deshalb muss diesen Begierden ein wirkliches Sein zugestanden werden, wenn es die Causalität des Dinges an sich, den Willen, überwinden kann, und es bleibt daher auch bei dieser doppelten Welt ein Widerspruch, der ihrer Wahrheit entgegensteht. Endlich ist bereits früher (Erl. 7) gezeigt worden, dass ein solches Ich, als Ding an sich, welches in seiner Causalität nichts als die formale Allgemeinheit der Maxime festhält, gar keinen Inhalt für das Sittliche bieten kann, weil jede Handlung und jede Maxime solcher Verallgemeinerung fähig ist und deren Unzulässigkeit nur aus dem Nachtheil abgeleitet werden kann, den ihre Befolgung für das Leben der Menschen haben würde. Solcher Nachtheil, Schmerz, Schaden ist aber gerade das, was nach Kant bei dem sittlichen Handeln nicht als Motiv auftreten darf, weil es zu dem Objekt

desselben gehört und auf Neigung sich basirt. Wie könnte auch aus dem unerkennbaren Ich-an-sich ein Inhalt für das sittliche Handeln innerhalb der Erscheinungswelt entnommen werden? Die Freiheit wird nur dann unerklärlich, wenn ich zuvor alles zeitliche Geschehen der Causalität unterworfen habe, wie dies Spinoza thut und ebenso Kant für seine Erscheinungswelt. Hängt nun aber die Sicherheit der Erfahrung von dieser Causalität keineswegs so ab, wie Kant behauptet (B. II. 211), so ist diese Allgemeingültigkeit der Causalität in der Welt eine blose *petitio principii*, die selbst die moderne Naturforschung nur als eine wahrscheinliche auf die Induktion stützen kann. Fehlt also der Beweis für diese Allgemeingültigkeit der Causalität in der Natur und in dem menschlichen Handeln, so wird auch der Begriff der Freiheit verständlich, der nur in der Verneinung der Ursächlichkeit besteht. Es ist dann ganz wohl zulässig und begreiflich, dass das menschliche Wollen eine Reihe von selbst, d. h. frei anfangen kann, und es ist zum Verständniss und zur Möglichkeit dieses Begriffes nicht nöthig, eine zweite intelligible Welt hinter der sinnlichen aufzurichten.

40. Fortsetzung. S. 94. Hier macht Kant ein merkwürdiges Geständniss, indem er anerkennt, dass es dem Menschen unmöglich sei, zu erklären, weshalb die Allgemeinheit einer Maxime interessire, d. h., weshalb dieser Gedanke der Allgemeinheit eine Wirksamkeit auf den menschlichen Willen ausübe. Damit ist eingestanden, dass das Kantische Prinzip gerade in diesem wesentlichen Punkte, welcher die Verwirklichung des Sittlichen betrifft, eine Lücke enthält, welche der Urheber selbstgeständlich nicht ausfüllen kann. Hätte Kant die Motive des Willens unbefangener untersucht, so würde er gefunden haben, dass überhaupt das blosse Wissen und Denken niemals den Willen erregt, sondern dass mit dem Vorstellen ein Gefühl oder ein Vorgefühl (B. XI. 34) sich verbinden muss, welches erst durch seinen Hinzutritt zu der Vorstellung des Ziels den Willen bestimmt. Kant selbst giebt an mehreren Stellen die Achtung als ein solches Gefühl an, welches das sittliche Wollen bestimme. Er konnte also die Frage bestimmter dahin stellen: Wie kann die Allgemeinheit einer Maxime den Menschen mit

Achtung vor ihr erfüllen und dadurch den Willen zu ihrer Befolgung bestimmen? Hätte er die Frage so bestimmter gefasst, so würde er vielleicht bemerkt haben, dass diese Achtung zwar alle Bedingungen des Sittlichen enthält; dass der Mensch bei ihr nichts will, als die Pflicht verwirklichen, das Gebot erfüllen, ohne alle Nebenabsichten auf die Folgen; aber dass diese Achtung nie aus der blossen Allgemeinheit einer Maxime entspringt; denn sonst müsste auch das Stehlen sittlich werden und aus Achtung vor dem Gebote vollzogen werden, sofern es nur als allgemeines Gesetz vorgestellt würde, was an sich nicht schwierig wäre und auch durch den Schaden solchen Handelns nicht widerlegt werden könnte. Es erhellt vielmehr, dass diese Kategorie der Allgemeinheit eines Satzes den Menschen ganz gleichgültig lässt und in keinem Falle mit Achtung davor erfüllt. Ist dies der Fall, so lag es doch für Kant bei Betrachtung der Religionen und Staaten nahe genug, dieses Motiv der Achtung aus der Majestät des gebietenden Gottes, oder Fürsten, oder Volkes abzuleiten. Dann hätte er sofort die Erklärung, welche er suchte, gehabt und es wäre keine Lücke in der sittlichen Welt geblieben, wie Kant sie hier geständlich lassen muss. Allein Kant war zu sehr in die Alternative vertieft, dass der menschliche Wille entweder durch Neigung oder durch Vernunft bestimmt werde; deshalb konnte er die Vernunft nicht fallen lassen, trotz der vielen Bedenken, die ihm entgegentraten und ihn zu den künstlichsten Aushülfen nöthigten. Das Dritte, dass eine erhabene Autorität den Willen bestimme, kam ihm nicht in den Sinn, obgleich das tägliche Leben handgreiflich darauf hinweist.

41. Schluss. S. 95. Dieser Schluss enthält ein beinahe komisches Spiel mit Beziehungsformen. Wenn Kant hier erst sagt, dass der Begriff der Nothwendigkeit nicht möglich sei, wenn dem Geschehenden nicht eine Bedingung zu Grunde gelegt werde, so ist es ein unbegreifliches Verlangen, gleich hinterher ein Unbedingt-Nothwendiges zu fordern und zu sagen, dass es schon ein Glück sei, wenn man den Begriff dazu ausfindig machen könne. Vielmehr enthält nach jener Definition der Nothwendigkeit das Unbedingt-Nothwendige einen so offen-

baren Widerspruch, wie der eckige Kreis, und selbst der Begriff desselben bleibt dann für immer undenkbar, d. h. unmöglich.

Ebenso sonderbar klingt es, dass wir nunmehr wenigstens die Unbegreiflichkeit des moralischen Imperativs begreifen. Deutlicher gesprochen will Kant sagen, dass wir nach seiner Darstellung annehmen müssen, dass thatsächlich das allgemeine Gebot den Willen bestimmt; allein wie und weshalb dies geschieht, das sei dem Menschen unbegreiflich und diese Unbegreiflichkeit habe darin ihren Grund, dass der moralische Imperativ zu dem intelligibeln Ich-an-sich gehöre, von diesem ausgehe, seine Wirkung, das zeitliche Wollen, aber in die Erscheinungswelt falle und der causale Zusammenhang zwischen beiden unsrer Erkenntniss verschlossen sei; deshalb könne man diese Unbegreiflichkeit erklären, oder ihren Grund einsehen; und dies nennt Kant ein Begreifen der Unbegreiflichkeit. Auch hier liegt hinter dem orakelhaften Ausspruch nur ein sehr leicht fasslicher Gedanke.

E n d e.



Erläuterungen

zu

Kant's Metaphysik der Sitten.

Abtheilung II.

Vorwort.

Die Metaphysik der Sitten, zu welcher hier die Erläuterungen folgen, ist in B. XXIX. der Phil. Bibl. geliefert worden. Sie ist die letzte Schrift Kant's über Ethik und bietet den, auf dem 1785 gelegten Grunde, vollführten Ausbau des Sittlichen in das Besondere.

Schopenhauer hat ein sehr hartes Urtheil über dieses letzte Werk Kant's gefällt; er sagt (Grundprobleme der Ethik S. 119): „In Kant's metaphysischen Anfangs-„gründen der Tugendlehre, diesem Seitenstück zu seines „deplorablen Rechtslehre, abgefasst im Jahre 1797, ist „der Einfluss der Altersschwäche überwiegend.“ Indesr dürften die Mängel dieses Werkes nur zu einem geringen Theile auf die Abnahme der Geisteskräfte Kant's zu schieben sein; zum grössten Theile trägt die Schuld gerade die 1785 erschienene Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, welche Schopenhauer mit Lob überhäuft. Denn nachdem in dieser „die Fähigkeit einer Maxime, allgemei-„nes Gesetz werden zu können,“ als Prinzip aufgestellt worden war, musste die Leere und Hohlheit dieses blos formalen Prinzips gerade bei einer in das Besondere eingehenden Lehre im grellsten Lichte hervortreten. Indem man mit diesem Prinzip zu keinem aus ihm selbst zu entnehmenden Inhalt gelangen konnte, und indem umgekehrt jeder aus den Trieben und Neigungen entnommene Inhalt gleich gut sich eignete, zu einem allgemeinen und somit

sittlichen erhoben zu werden, fiel Kant in dem vorliegenden Werke eine Sysiphus-Arbeit zu. Er glaubte sie dadurch ausführen zu können, dass er dies metaphysische Prinzip auf den in der Erfahrung gegebenen Stoff anwendete; er meinte damit innerhalb der Metaphysik zu bleiben. Allein da dies Prinzip bei seiner formalen Natur auf Alles gleich gut anwendbar ist, so erkennt man leicht, dass Kant damit nicht weiter kommen konnte, sondern auf den verschiedensten Schleichwegen die Ergebnisse suchen musste, welche er hier bietet. Daraus erklärt sich, dass die in dieser Schrift gegebenen Beweise entweder sich im Kreise drehn oder Tautologien bleiben, und dass, um dies zu verdecken, Kant selbst der Sprache Gewalt anthun muss. Um den Schein einer metaphysischen Begründung sich zu erhalten, beginnt Kant überall mit Begriffen der einzelnen Rechte und Tugenden; aus diesem wird dann der weitere Inhalt abgeleitet; wenn man aber fragt, woher diese Begriffe entnommen sind, so zeigt sich als ihre Quelle nur die Erfahrung; aber nicht die sorgfältige und erschöpfende, sondern beinahe durchweg eine solche, welche nur eine Seite des Gegenstandes heraus- und willkürlich zum Wesen erhebt. Am auffallendsten geschieht dies von Kant in der Rechtslehre, wo ihm die genauere Kenntniss des positiven Rechts abging, während in der Tugendlehre sich mehr eine schädliche Zerreissung und Eintheilung des Inhaltes entwickelt.

Kant hat, wie man wiederholt anerkennen muss, das grosse Verdienst sich erworben, dass er den Begriff der Pflicht und des sittlichen Sollens von aller Beimischung der Motive der Neigung und Lust gereinigt hat. Auch Schopenhauer sagt (S. 118 daselbst): „Den „Ruhm, welchen die Kant'sche Ethik erlangt hat, ver„dankt sie vorzüglich der moralischen Reinigkeit und Er„habenheit ihrer Resultate.“ Dagegen ist Kant in allem Uebrigen auf Abwege gerathen, welche darin ihren Grund haben, dass er die Ethik sowohl in ihrem Inhalte wie in ihrer Wirksamkeit lediglich aus der reinen Vernunft zu entnehmen versuchte, wo bei der formalen Natur des Denkens Beides zu finden eine Unmöglichkeit war. Dieses Unmögliche dennoch möglich zu machen, ist nun das fortwährende und natürlich vergebliche Bemühn Kant's in der vorliegenden Schrift. Ihr Werth ist daher wesentlich

ein zwar nur negativer, aber dessen ungeachtet nicht zu unterschätzender. An ihr erkennt man sonnenklar, dass aus der reinen Vernunft die Ethik nicht abzuleiten ist und dass die Wissenschaft nach einer andern Grundlage zu suchen hat. Schleiermacher ging deshalb auf die Einheit der Vernunft mit der Natur zurück und Hegel erfand die „dialektische Entwicklung des Inhaltes“, um den Gedanken Kant's auf diese Weise auszuführen. Allein auch diese Versuche gelten jetzt ziemlich allgemein als gescheitert und so ist das Feld freier geworden für ein Prinzip, welches den Inhalt und die Wirksamkeit des Sittlichen aus den Geboten erhabener Autoritäten ableitet. Mit diesem Prinzip wird zugleich möglich, die Methode der Beobachtung innerhalb der sittlichen Welt genau so zur Geltung und Anwendung zu bringen, wie innerhalb der natürlichen Welt und damit der Wissenschaft des Sittlichen dieselbe Festigkeit und Klarheit zu verschaffen, wie sie für die moderne Naturwissenschaft erlangt ist.

Im Uebrigen war es eine peinliche Arbeit, in den hier folgenden Erläuterungen sich nur mit den Mängeln zu beschäftigen, an denen diese Schrift Kant's leidet; aber eine solche bis in das Einzelne den Irrthum verfolgende Thätigkeit schien unerlässlich, um endlich mit dieser Grundlegung der Ethik auf die reine Vernunft gründlich aufzuräumen.

Die in den hier folgenden Erläuterungen vorkommenden Abkürzungen sind bereits S. X. erklärt worden.

Berlin, im Januar 1875.

v. Kirchmann.

Erläuterungen

zu

Kant's Metaphysik der Sitten.

---

1. Vorrede. S. 8. Schon in der Vorrede zu der 1785 erschienenen Schrift über die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten sagt Kant: „Im Vorsatze, eine Metaphy-„sik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grund-„legung hier vorangehn. — Weil aber eine Metaphysik „der Sitten ungeachtet des abschreckenden Titels dennoch „eines grossen Grades der Popularität und Angemessen-„heit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für „nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon ab-„zusondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, „fasslichern Lehren künftig nicht beifügen zu dürfen.“

Kant hat mit der Veröffentlichung dieser Metaphysik selbst bis 1797 gezögert, nachdem er 1787 nur seine Kritik der praktischen Vernunft hatte folgen lassen, welche in dem ethischen Theile blos eine weitere Ausführung der 1785 erschienenen Grundlegung enthält. Weshalb Kant mit der hier vorliegenden Schrift erst 12 Jahre später hervorgetreten, ist nicht bekannt. Er hatte bis dahin Collegien darüber gelesen, und als er 1797 wegen hohen Alters von den öffentlichen Vorträgen zurücktrat, mag vielleicht dieser Umstand ihn bestimmt haben, nunmehr die Schrift zu veröffentlichen, welche wahrscheinlich zum grossen Theile schon früher von ihm verfasst worden sein mag.

Indem jene Grundlegung aus dem Jahre 1785 das Prinzip seiner Ethik entwickelt und hier dessen Ausführung in das Besondere geboten wird, ist es für den Leser unumgänglich, mit dem Studium der Grundlegung zu beginnen und erst dann zu der vorliegenden Schrift sich zu wenden. Es wird deshalb in der Regel das, was in den Erläuterungen zur Gr. z. M. d. S. gesagt worden ist, hier nicht wiederholt werden. Dies gilt insbesondere von der Begründung der Ethik auf die Vernunft und von dem Gegensatz ihres A-priori-Theiles zu dem empirischen Theile.

Was sonst in der Vorrede hier noch gesagt ist, bezieht sich auf Recensionen und Urtheile über Kant's Kr. d. r. V., welche für die Gegenwart ohne Interesse sind.

2. Einleitung. S. 10. In der ein Jahr später erschienenen Anthropologie Kant's kommt eine ähnliche Definition des Begehrungsvermögens vor; ihre Mängel sind bereits dort (B. XX. 73) aufgezeigt worden. Das Wollen oder Begehren ist ein elementarer Zustand der Seele, der nicht weiter zerlegt und deshalb auch nicht definirt werden, sondern nur durch Selbstwahrnehmung kennen gelernt werden kann. (B. XI. 6.)

Das Gefühl ist nicht die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, sondern diese Lust oder Unlust selbst; Gefühl ist die Gattung; Lust und Schmerz und daneben die Achtung sind die zwei Arten. Was Kant hier durch Beziehung auf das Subjektive und Objektive unterscheiden will, wird viel klarer, wenn man seiende und wissende Zustände in der Seele unterscheidet. Die Gefühle und Begehren gehören zu den seienden Zuständen der Seele, sind eben deshalb kein Wissen (was Kant hier als Beziehung auf das Objekt bezeichnet), sondern nur selbst ein Gegenstand des Wissens; die Lust über einen empfangenen Orden, die Lust an einem Musikstück, was ich höre, der Schmerz über ein verlorenes Kind muss also durch Selbstwahrnehmung, wie der gesehene Baum durch Sinneswahrnehmung dem Wissen der Seele zugeführt werden, wenn das Gefühl ein bewusstes werden soll und das Denken dessen Inhalt zur Untersuchung nehmen soll. An sich sind die Gefühle und Begehren von ihrem Bewusstsein nicht bedingt; man

hat oft Schmerzen, ohne sie, weil die Aufmerksamkeit abgezogen ist, zu bemerken, und es giebt unbewusste Begehren, die das gewöhnliche Vorstellen als Sympathien und Antipathien kennt.

3. Eintheilung der Lust. S. 11. Die Eintheilung der Lust in praktische und contemplative und der praktischen in Begierde und intellektuelle Lust ist mangelhaft und erschwert das Verständniss. Alle Lust ist als solche gleicher Art; indess besondert sich dieses Gefühl nach seinen Graden und noch mehr nach seinen Ursachen. B. XI. 27 sind die Ursachen der Lust und des Schmerzes auf acht Ursachen zurückgeführt und demnach auch die Lust selbst in acht Arten getheilt worden. Im Vergleich damit erkennt man leicht das Ungenügende der hier gegebenen Eintheilung. Die contemplative Lust Kant's ist die dort bezeichnete ideale Lust am Schönen; die praktische ist die reale Lust. Intellektuelle Lust ist überhaupt jede Lust, d. h. sie besteht nur in der Seele, nicht in dem Körper; der Körper kann nur eine Ursache für die Lust werden, die auch in ihrer sinnlichsten Art immer nur ein Zustand der Seele ist. Indess scheint Kant damit hier die Seelenruhe (ἀταραξια) zu meinen, welche sich mit dem durch ein Vernunftinteresse bestimmten Begehren und Handeln verbindet; dieses Gefühl gehört aber nicht zu den Lustgefühlen, sondern zu denen der Achtung (B. XI. 73), obgleich es selbst in der Wissenschaft oft damit verwechselt wird.

4. Wille. Willkür. S. 12. Auch hier ist Vieles ungenügend, ja unklar und schwülstig behandelt; so soll der Wille „als Begehrungsvermögen in Beziehung auf den „Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet“ sein; eine Definition, die kaum zu verstehn ist. Dies Alles ist unendlich einfacher zu sagen. Wille und Begehren sind derselbe elementare Zustand der Seele, welcher sich nicht nach den Ursachen, die ihn erwecken, ändert; vielmehr bleibt er immer derselbe einfache Zustand des Verlangens. Die Vernunft oder das Denken allein kann ihn nie bestimmen, sondern nur das Gefühl, welches sich entweder als Vorgefühl der zu erreichenden Lust oder als Achtung mit der Vorstellung eines Gegen-

standes oder einer Handlung verbindet, den Willen erweckt und damit diese Vorstellung zum Ziele oder Zweck macht, für dessen Verwirklichung der Wille nunmehr die Kräfte des Körpers oder der Seele in Bewegung setzt.

Die Freiheit wird von Kant als ein durch Vernunft bestimmtes Wollen definirt. In Erl. 34 zur Gr. d. S. ist bereits gezeigt worden, dass Kant hier auf dem Standpunkte Spinoza's steht. Indem er annimmt, dass diese Bestimmung des Willens nothwendig erfolgt und zur Handlung führt, wenn nicht eine Neigung hemmend dazwischen tritt, ist diese Freiheit nur eine Unterart der Nothwendigkeit. An sich sind die Definitionen der Freiheit hier, als das Vermögen sich selbst zu bestimmen oder als das Vermögen zu wählen, in ihren Mängeln und Bedenken in B. XI. 81 dargelegt worden.

5. Legalität. Moralität. S. 13. Kant erkennt hier den Zusammenhang zwischen Recht und Moral an; er spricht den wichtigen Satz aus, dass auch im Recht „die „Vernunftgesetze zugleich innere Bestimmungsgründe der „Willkür sein müssen“. Damit war der Unterschied zwischen Recht und Moral, den Kant hier setzt, wieder aufgehoben und es bedurfte einer andern Rechtfertigung, weshalb das Recht sich mit der äusserlichen Handlung begnügt. Sie liegt im Zwange oder in den Motiven des Schmerzes, welche das Gesetz benutzt, wenn das Motiv der Achtung vor dem Gesetze sich nicht als genügend stark erweist. Bei der Unvereinbarkeit beider Motive muss deshalb das Recht, wenn der Zwang eintritt, mit der äusseren Handlung sich begnügen, obgleich in der Regel zur Verwirklichung des Rechts das sittliche Motiv der Achtung ebenso wirksam sein muss, wie bei der Moral (B. XI. 110. 112). Kant umgeht hier diese Frage mit der dunklen Wendung, „dass die innern Bestimmungs-„gründe beim Recht nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.“ Später erklärt er sich bestimmter dahin, dass zwar das Motiv der Achtung auch bei dem zum Rechte gehörigen Handeln vorhanden sein müsse; allein diese Bestimmung gehöre zu den ethischen, nicht zu den Rechtspflichten, eine Unterscheidung, die ein innig Verbundenes in zwei sehr verschiedene Gebiete zertheilt.

6. Idee der Metaphysik der Sitten. S. 16. Dass die sittlichen Gebote aus der Vernunft kommen und aus der Erfahrung nicht abgeleitet werden können, ist der Hauptgedanke in Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Dort ist er von Kant begründet und in den Erl. 7. 10. 11 und 13 geprüft worden. Dass hiernach die reine Sittenlehre eine Wissenschaft a-priori ist, folgt hieraus von selbst. Kant hat auch dort bereits erkannt, dass diese sittlichen a-priori-Gebote nur die formale Allgemeinheit zum Kennzeichen haben, aber keinen Inhalt bieten. Hierin liegt die wunde Stelle des Kant'schen Prinzips. Die Sittenregeln müssen einen Inhalt haben und diesen kann sein Prinzip nicht gewähren. Kant verhüllt diesen Mangel hier unter dem Ausdruck, dass die Metaphysik der Sitten zwar nicht auf Anthropologie (den Menschen nach seiner erfahrungsmässigen Beschaffenheit) gegründet, aber darauf angewendet werden könne. Dies ist indess eine Täuschung, wie schon Hegel dargelegt hat. Die bloss formale Allgemeinheit kann jeden Inhalt, jede Neigung in sich aufnehmen, aber ebenso wenig ihnen eine Grenze gegen andre setzen; sie wiederholt nur immer: der Inhalt muss ein allgemeiner werden können; da nun dies an sich bei jeder Neigung und jedem Triebe geschehen kann, so kann auch jeder durch diese Erhebung in die Allgemeinheit zu einem sittlichen und damit die Welt zu dem Tummelplatze der wildesten Leidenschaften gemacht werden.

7. Moralische Anthropologie. S. 17. Auch diese Gedanken sind in der Gr. d. S. und in der Kr. d. pr. V. bereits entwickelt und in den Erläuterungen dazu erörtert worden. Hier bleibt nur zu bemerken, dass, wenn, wie Kant sagt, jede Befolgung eines sittlichen Gebotes schlechterdings nur durch reine Vernunft bestimmt sein muss, es schwer einzusehn ist, wie aus der Anthropolopie noch begünstigende Bedingungen des sittlichen Handelns entnommen werden können und wie die Erziehung und Volksbelehrung zur „Erzeugung, Ausbreitung und Stär-„kung der moralischen Grundsätze“ beitragen kann; denn jedes Motiv, was nicht aus der reinen Vernunft entlehnt wird, verdirbt nach Kant die Moralität; jene Hülfsmittel sind aber der Erfahrung entlehnt und insbesondere auf die Triebe

der Lust gegründet. Man sieht, wie Kant überall mit seinem Prinzip gegen die Wirklichkeit verstösst. Er übersieht, dass das Gefühl der Achtung, welches die Grundlage des sittlichen Handelns bildet, gerade nur durch Erziehung und Leben im eigenen Volke ausgebildet und mit einem bestimmten Inhalte so eng verbunden werden kann, dass der Einzelne zuletzt meint, diesen Inhalt des Sittlichen in seinem Gefühl und Gewissen als solchen zu besitzen.

8. Eintheilung. S. 20. Die in der Anmerkung S. 17 ausgesprochene Klage über die Schwierigkeiten der Deduktion jeder Eintheilung hat ihren Grund darin, dass man solche Eintheilung auch für Begriffe a priori verlangt, während nur die Erfahrung die Besonderung eines Begriffes in seine Unterarten an die Hand geben kann. Deshalb kann bei jenen Begriffen nur die Bejahung und Verneinung als Eintheilung aufgestellt werden, was indess in Wahrheit keine Eintheilung ist, weil in dem zweiten Gliede nicht blos die *differentia specifica*, sondern auch die Gattung verneint wird.

Die Eintheilung in Legalität und Moralität hier ist offenbar aus der Erfahrung entlehnt; denn die Neigungen oder die Schmerzgefühle, welche die Triebfeder der Legalität ausmachen sollen, gehören dem Gebiete der Erfahrung an.

Man halte übrigens hier fest, dass Kant noch nicht den Gegensatz von Recht und Verbindlichkeit hier behandelt, sondern den von äusserlichen und innern Pflichten, je nachdem ein Gebot bloss die äussere Handlung gebietet oder auch die sittliche Triebfeder zu seiner Erfüllung mit verlangt.

Im Ganzen ist auch hier die Darstellung schwer verständlich und schwülstig, während die Hauptsache ausbleibt, nämlich der Grund, weshalb die Gesetze in dem einen Falle nur die äussere Handlung verlangen und in dem andern Falle auch die sittliche Triebfeder. An sich ist dies der Natur der Vernunft widersprechend; denn wenn jedes Gebot der praktischen Vernunft den Willen unmittelbar mit Achtung erfüllt und dadurch zur Erfüllung bestimmt, so kann der Fall, dass eine bloss äusserliche Handlung geboten wird, nicht vorkommen, und um

gekehrt kann das sittliche Motiv niemals geboten werden, sondern ist die von selbst und überall mit dem Vernunftgebot eintretende Folge der Achtung vor demselben, welche zur Erfüllung treibt rein um des Gebotes willen.

So enthält dieser Abschnitt einen Widerspruch und einen Mangel; es ist nicht erklärt, weshalb gewisse Gesetze sich blos auf die äusseren Handlungen beschränken, und solche Gesetze sind im Widerspruche mit dem Begriffe eines Gesetzes der praktischen Vernunft. Dazu kommt die fernere Schwierigkeit, dass die Rechtspflichten nach Kant's Darstellung zugleich ethische Pflichten sind; d. h. das Gesetz verlangt nur die äussere Handlung, aber doch verlangt es auch die Erfüllung aus Achtung vor dem Gesetz, wenn kein Zwang in einzelnen Fällen angewendet werden kann (S. 19). Dies ist ein zweiter Widerspruch.

Nach realistischer Auffassung ist die Sache sehr einfach. Alle Gesetze in der sittlichen Welt gehn nur von Autoritäten aus, deshalb besteht für sie ohne Ausnahme das Motiv der Achtung, was den Willen zu ihrer Erfüllung bestimmt; dies gilt ebenso für die Rechts- wie für die moralischen Pflichten. Allein die Erfahrung lehrt, dass die Achtung nicht immer die genügende Stärke hat, um die entgegengesetzten Antriebe der Lust zu überwinden. Deshalb benutzt der Gesetzgeber für solche Gebote, deren Erfüllung ihm für den Bestand der Gesellschaft besonders nöthig erscheint, noch die Motive der Lust neben denen der Achtung, und verbindet mit der gebotenen Handlung einen Lohn oder mit der verbotenen Handlung eine Strafe. Ein solches Gebot ist damit durch zwiefache Motive gesichert, und wo es sich um eine blosse Sache oder einen Geldwerth handelt, kann auch der physische Zwang durch Wegnahme der Sache oder ihres Werthes im Gelde eintreten. Hieraus erhellt 1) der Grund dieses Unterschiedes zwischen Recht und Moral; er liegt in der unterschiedenen Wichtigkeit der Gebote für den Bestand der menschlichen Gemeinschaft. 2) erklärt sich daraus das Schwankende in der Grenze zwischen Rechts- und moralischen Pflichten. Je nach den Zeiten, Ländern und der Lebensweise der Völker gestaltet sich diese Wichtigkeit einzelner Pflichten sehr verschieden und deshalb wird dieselbe Handlung bei dem

einen Volke zu einer Rechtspflicht, bei dem andern zu einer moralischen; moralische Pflichten verwandeln sich bei demselben Volke mit der Zeit in Rechtspflichten, wie z. B. die Pflicht, die Armen zu unterstützen, die Thiere nicht zu martern, oder umgekehrt, z. B., wenn blos mündlich geschlossene Verträge bei steigendem Verkehr für rechtsunverbindlich erklärt werden; 3) erhellt hieraus, wie auch für Rechtspflichten das sittliche Motiv der Achtung ohne Ausnahme gültig bleibt. In der That ist auch diese Achtung vor dem Rechte und nicht der Zwang die Hauptstütze für den Rechtszustand bei allen Völkern, welche nicht entbehrt werden kann. Deshalb soll 4) durch die Drohung der Strafe oder des Zwanges das Motiv der Achtung nicht aufgehoben sein, sondern es soll diese Drohung oder das Motiv des Schmerzes das der Achtung nur da ersetzen, wo letzteres zu schwach ist. Es liegt darin auch keine Verbindung beider Motive für dieselbe Handlung, welche unmöglich ist; vielmehr soll jene Drohung nur den hemmenden Motiven der Lust entgegentreten; das Motiv des Schmerzes soll diese hemmenden Motive niederhalten, damit das sittliche Motiv frei werde und zur Erfüllung des Gebotes führe. 5) erklärt sich damit, dass alle Rechtspflichten auch ethische Pflichten sind, während bei Kant dies ein Widerspruch ist. Hier folgt dies daraus, dass jedes Gebot der Autorität die Achtung, d. h. das sittliche Motiv erweckt, und dass das Motiv des Schmerzes nur subsidiär benutzt wird, um die Gegenmotive der Lust niederzuhalten. Ferner ist 6) der Umstand, dass bei dem Zwange und der Strafe der Gesetzgeber mit der äussern Handlung sich begnügt, nicht die Folge davon, dass das Gesetz hier nur die äussere Handlung gebietet, sondern weil es subsidiär den Zwang benutzt, lässt es für diesen Fall das Motiv ausser Acht. Ferner erklärt sich daraus 7) dass Rechtspflichten mit moralischen Pflichten in Widerspruch gerathen können. Da das Sittliche durch verschiedene Autoritäten (Fürst, Volk, höchster Priester) begründet wird, so kann es kommen, dass der Staat z. B. den Kriegsdienst und die Ableistung des Eides bei Strafe gebietet, während die Religion dem Mennoniten oder Quäker diesen Dienst oder den Eid als unsittlich verbietet. Endlich nöthigt 8) der von dem Gesetzgeber angeordnete Zwang behufs Erfül-

lung der Rechtspflichten zu einer bestimmtern und schärfern Formulirung dieser Rechtspflichten.

Hiermit sind alle Eigenthümlichkeiten des Rechtes gegenüber der Moral erklärt. Die Wichtigkeit einzelner Pflichten veranlasst den Gesetzgeber, die Erfüllung derselben nicht blos dem Motive der Achtung zu überlassen, sondern subsidiär auch die Motive der Lust und den Zwang hinzuzufügen. Damit ist aber das sittliche Motiv für die Rechtspflichten nicht beseitigt, vielmehr bleibt dasselbe nur da ausser Acht, wo die Strafe oder der Zwang eintritt, und aus diesem Zwange erklärt sich die grössere Bestimmtheit der Rechtspflichten. Erst bei dieser Auffassung bleibt der Staat eine sittliche Gestalt, während die Darstellung Kant's ihn zu einer blossen Zwangsmaschine erniedrigt, welcher der Adel der Gesinnung, die sittliche Hoheit und der Patriotismus der Bürger abgeht.

Weit schwieriger ist indess die Frage der *lex permissiva* und der Begründung des Rechtes im subjektiven Sinne; sie bildet den Gegenstand des folgenden Abschnittes.

9. Vorbegriffe. S. 22. Diese Ausführungen sind in der Gr. d. S. vollständiger entwickelt und dort bereits geprüft. Man sehe Erl. 14—20 zur Gr. d. S.

10. Erlaubt und Unerlaubt. S. 23. Kant behandelt hier die *lex permissiva*, welche für die Theoretiker ihre grossen Schwierigkeiten hat, ohne dass Kant diese berührt. Man sehe B. XI. 104. 106. In dem „Erlaubten“ ist wesentlich ein sittlicher Begriff gesetzt. Deshalb kann das Erlaubte nicht, wie Kant hier thut, aus dem blossen Fehlen eines Gesetzes abgeleitet werden, sonst müsste der Begriff des Erlaubten auch für die Thiere gelten. Dies ist der e i n e Mangel bei Kant; ein z w e i t e r liegt darin, dass nach seinem Prinzip ein solcher Fall, dass die Vernunft über irgend eine Handlung aus ihrem Prinzip heraus weder gebietet noch verbietet, nicht vorkommen kann. Für die Moral wird dies von Kant auch anerkannt, und wenn das Rechtsgesetz gewisse Gebiete frei lässt, so hätte dies näher begründet werden müssen. Es bleibt dann immer der Widerspruch, dass dieselbe Vernunft dieselbe

Handlung gebietet und auch nicht gebietet; jenes in der Moral, dieses im Recht.

Wie der Realismus diese Schwierigkeiten zu lösen versucht, ist B. XI. 106 ausführlich entwickelt, worauf hier verwiesen werden muss.

11. Definitionen. S. 23. Gegen diese Definitionen lässt sich zunächst das Bedenken erheben, dass sie eine Menge Bestimmungen enthalten, welche rein empirischer Natur sind, während Kant doch nur eine Metaphysik der Sitten bieten will, welche alles Empirische ausschliesst. Dieser Mangel ist unvermeidlich und hängt jedem angeblich metaphysischen Systeme an, da alle Bestimmungen des Seienden nur durch Wahrnehmung dem Wissen zugeführt werden können. Auch sind die meisten dieser Definitionen tautologisch oder blosse Worterklärungen, so namentlich die Definition der Zurechnung. In die Definition der Sache ist zu viel hineingelegt; es ist eine *petitio principii*, dass nur Objekte, welche selbst der Freiheit ermangeln, Sachen sein können; Kant will damit im Voraus der Sklaverei den sittlichen Boden entziehn; indess ist solches Verfahren kein Beweis. Ebenso fehlt bei der *culpa* die Hauptsache, nämlich weshalb eine unvorsätzliche Handlung zugerechnet werden kann; an sich ist ja nur eine absichtliche Handlung eine That der Freiheit. — Dies zeigt, wie wenig solche Definitionen bedeuten und wie erst die spätere Entwickelung hier zu der Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe führen kann, ohne welche solche Definitionen theils unverständlich, theils zu weit oder zu eng sind. Deshalb sagten schon die alten römischen Juristen mit Recht: *Omnis definitio in jure est periculosa.*

12. Collision. S. 25. Bei der Collision der Pflichten muss natürlich die eine zurücktreten, wenn es zum Handeln kommen soll, und es ist eine blosse andere Wortfassung, wenn Kant behauptet, nicht die Pflichten, sondern nur die Gründe der Pflichten collidirten; denn es ist so ziemlich dasselbe, ob ich sage, die schwächere Pflicht muss zurücktreten oder sie erlöscht, wo ihr Grund, in Collision mit andern, der schwächere ist. Die allein praktische Frage ist: Wie ist es möglich, wenn bei allen Pflichten ihr Grund überall derselbe, nämlich die Ver-

nunft ist, dass dennoch dieser Grund bei der einen schwächer sein kann, als bei der andern? Diese Frage lässt Kant unbeantwortet, weil er fühlte, dass seine Metaphysik hier keine Antwort bieten kann. Die Collision der Pflichten (und der Rechte) ist in Wahrheit nur ein andres Wort dafür, dass die allgemeinen sittlichen Regeln, welche für das menschliche Handeln aufgestellt werden, und zwar jede einzelne, weiter gehn, als sie sollen und als es der Wille des Gesetzgebers ist. Deshalb stossen diese verschiednen Regeln gegen einander und diese Collision ist in Folge dessen bei jeder, selbst der unbedeutendsten Handlung vorhanden. Die Pflicht zur Sorge für sich collidirt mit der Pflicht zur Sorge für Andre; die Tapferkeit mit der Pflicht, sein Leben zu erhalten; die Pflicht der Wahrheit mit der Pflicht der Höflichkeit u. s. w. Man sehe B. XI. 129. Man kann nun sagen, dass diese Collision nicht sachlich bestehe, sondern nur eine Folge der mangelhaften Fassung der Regeln sei; allein mag man das Sittliche aus der Vernunft oder aus den Geboten von Autoritäten herleiten, so macht es die begriffliche Natur der Worte unmöglich, dasselbe anders, als durch Regeln auszudrücken, welche erst durch ihre gegenseitige Beschränkung (Collision) der sittlichen Gestaltung jene Bestimmtheit geben, deren sie bedarf. Nun ist es aber unmöglich, aus der Regel selbst die Grenze, wo sie zu gelten aufhören solle, zu erkennen; deshalb ist auch bei der Collision zweier Regeln, z. B. tapfer zu sein und sein Leben zu schonen, aus ihnen allein nicht zu entnehmen, an welcher Grenze die eine der andern zu weichen habe, d. h., wo die Tapferkeit ein Fehler (Tollkühnheit) wird, weil sie über ihre Grenze hinaus geht und die Pflicht, sein Leben zu schonen, zu sehr beschränkt. Soll also diese Grenze gefunden werden, so muss eine dritte Regel benutzt, oder Schaden und Nutzen dabei in Betracht gezogen werden. Allein diese Motive der Lust sind dem Sittlichen fremd, und eine dritte Regel erfordert wieder eine vierte, und so fort ohne Ende. Hieraus erhellt, dass die Moral als Wissenschaft das konkrete einzelne sittliche Handeln niemals sicher bestimmen kann, während dies doch ihre Aufgabe ist; denn was hilft ihr Soll, wenn man es für den einzelnen Fall nicht herausfinden kann. Diese Andeutungen sollen nur zeigen, wie

gross die Schwierigkeiten bei diesem Begriffe sind, während Kant sie mit wenigen Worten erledigt zu haben glaubt (B. XI. 131). Aristoteles spricht deshalb der Ethik die Natur einer exakten Wissenschaft ab.

13. Natürliche, positive Gesetze. S. 25. Nach Kant gehn alle sittlichen Gesetze aus der Vernunft hervor; es ist deshalb nicht abzusehn, wie positive Gesetze verbinden können, die nach seiner Definition nicht aus der Vernunft hervorgehn. Kant will diese Schwierigkeit damit umgehn, dass er solche positive Gesetze auf ein natürliches stützt, was gebietet, die Gebote eines Gesetzgebers zu befolgen. Allein wie kann ein solches Gesetz aus der Vernunft abgeleitet werden? Ist es nicht ein Widerspruch, wenn die Vernunft sich für die alleinige Quelle des Sittlichen erklärt und dennoch sie selbst sich absetzt und das Belieben einer Autorität an ihre Stelle setzt?

Uebrigens enthält diese Stelle einen Schreibfehler Kant's. In Zeile 13 S. 25 muss es statt „natürliche Gesetze“ vielmehr „positive Gesetze“ heissen. Der Sinn fordert es, obgleich alle Ausgaben das Wort „natürlich“ haben.

14. Maxime. S. 26. Diese Ausführungen sind aus der Gr. d. S. übernommen und dort bereits geprüft und erläutert; insbesondere in Erl. 7. 19.

15. Freiheit. S. 27. Es ist schon in Erl. 34 zur Gr. d. S. dargelegt worden, dass die Freiheit des Willens, welche nach Kant in seiner Bestimmung durch die Vernunft besteht, nur eine Unterart der Nothwendigkeit ist. Der Mensch müsste darnach handeln, wenn nicht noch ein zweites Motiv in ihm, nämlich die Lust, sein Begehren ebenfalls bestimmte. Nun wirkt aber auch dieses Motiv der Lust an sich mit Nothwendigkeit. Der Mensch müsste lediglich danach handeln, wenn nicht auch das Motiv der Achtung bestände. Offenbar kann aber dieses Bestehn zweier Motive, von denen jedes mit Nothwendigkeit den Willen bestimmt, keine Freiheit herbeiführen, sondern es kann höchstens unerkennbar sein, welches Motiv das entscheidende in dem einzelnen Falle werden wird; aber die Handlung und der Wille selbst bleiben

immer in der Nothwendigkeit, gleich dem von dem Winde in die Höhe getriebenen Blatte, obgleich es ohne Wind zur Erde fallen müsste. Kant suchte dieser Folge dadurch zu entgehn, dass er diese Nothwendigkeit nur für die Erscheinungswelt gelten lässt, dagegen die Vernunft mit ihrer Causalität auf den Willen in die intelligible Welt verlegt. Aber auch dieses intelligible Ding an sich bestimmt nach Kant den Willen mit Nothwendigkeit, und es hat deshalb Schopenhauer ganz Recht, wenn er, umgekehrt wie Kant, die Freiheit des Willens in der Erscheinung ganz aufhebt, weil der intelligible Charakter den empirischen Charakter mit Nothwendigkeit bestimmt.

16. Definitionen. S. 28. Diese Definitionen sind ebenso unzureichend, wie die frühern. Sie sind vielmehr nur als vorläufige Erläuterungen des Sinnes der Worte zu nehmen und nicht als feste Begriffsbestimmungen, wo die gewichtigsten Bedenken sich gegen sie erheben würden. — Kant kommt hier auf Gott als Gesetzgeber; dies war der Ort, um sich zu entscheiden, ob das Gesetz Gottes sittlich ist, weil es von Gott kommt, oder ob Gott es gegeben hat, weil es sittlich ist (B. XI. 58). Kant bleibt bei dieser Frage unklar, indem er Gott nur zur „Idee eines moralischen Wesens macht, dessen Wille für „Alle Gesetz ist, ohne dass man ihn aber als Urheber „denkt.“ Wenn dies kein Widerspruch sein soll, so kann man diese Worte nur so verstehn, dass das Sittliche und nicht der Wille Gottes das *prius* dem Grunde nach ist. Kant vermied, sich bestimmter auszusprechen, weil die Beantwortung der Frage mit Ja oder Nein gleich sehr seinem religiösen Gefühle widerstrebte.

17. Definitionen. S. 29. Kant stellt hier unter der Form von Definitionen sittliche Gesetze der wichtigsten Art auf, ohne im Mindesten an ihre Begründung zu denken. So soll ein „Mehr thun“, als das Gesetz vorschreibt, noch pflichtmässig bleiben, was schwer begreiflich ist, wenn die Vernunft die Quelle des Gesetzes ist; ferner sollen die guten Folgen einer verdienstlichen That und die schlimmen Folgen einer unrechten That dem Subjekte zugerechnet werden können. Was heisst aber hier Folgen? Sind damit auch die zufälligen Folgen, d. h. die,

welche man nicht voraussehn konnte, gemeint? Und worauf beruht diese ganz ausserordentliche Bestimmung? Wie ist sie aus der Vernunft abzuleiten?

Auf alle diese Fragen bleibt Kant die Antwort schuldig. Anstatt einer Metaphysik der Sitten und einer Ableitung ihrer Gebote aus der Vernunft erhält man ein dürftiges Register von Begriffen, welche aus dem positiven Rechte aufgelesen sind und schlecht definirt werden; ihr Zusammenhang mit der Vernunft und dem Kant'schen Prinzip der Allgemeinheit einer Maxime ist nicht zu erkennen. Dies zeigt, was von jenem hochtönenden Versprechen, ohne Rücksicht auf Entstehung Alles aus der Vernunft abzuleiten, zu halten ist.

Auch ist es ein kaum verständlicher Sprachgebrauch, wenn das moralische Motiv zur guten That von Kant hier als „Hinderniss der Handlung" bezeichnet wird und ebenso das sinnliche Motiv als „Hinderniss der schlechten „That", während beide das Umgekehrte, nämlich die Unterstützung oder der bestimmende Beweggrund der That hier sind.

18. Das Recht. S. 32. Der „Inbegriff der äusseren „Gesetze" ist nicht die Rechtslehre, sondern der Gegenstand dieser Lehre. Das Recht mit seinen Gesetzen ist ein Seiendes, ein Theil der sittlichen Welt, welche ebenso, wie die natürliche Welt mit ihren Gesetzen, nicht die Lehre oder die Wissenschaft, sondern nur der Gegenstand derselben ist (B. XI. 174.).

Der Vergleich des positiven Rechts mit dem Kopfe ohne Gehirn ist die Folge davon, dass Kant dem Rechte überhaupt das sittliche Motiv genommen und es zu einem blos Aeusserlichen gemacht hat; ist dies falsch (Erl. 5. 8.), so ist auch dieser Vergleich falsch.

Kant entwickelt hier sein Prinzip des Rechtes, was zu grossem Ansehn in der Wissenschaft gelangt ist. Die Formel am Schluss von § B. stimmt nicht genau mit der am Beginn des § C. Dort wird die Willkür der Willkür, hier die Freiheit der Willkür der Freiheit Jedermanns gegenüber gestellt. Das Hauptgewicht liegt in dem Wort: „Freiheit". Nach dem Bisherigen ist die Freiheit der von der Vernunft bestimmte Wille, d. h. die Sittlichkeit, welche das Recht mit einschliesst. Danach wäre das

hier gegebene Rechtsprinzip eine reine Tautologie; Recht wäre danach eine Handlung, die mit dem Rechte bestehn kann. Unter Freiheit muss daher hier etwas Andres gemeint sein. Es ist dies offenbar die Macht in dem B. XI. 77 entwickelten Sinne; ein Sinn, in dem dies Wort häufig im Leben gebraucht wird; deshalb nennt auch Kant S. 40. diese Freiheit die Unabhängigkeit von eines Andern Willkür. Aber auch dann ist dies Prinzip unzureichend; denn einen gewissen Grad von Macht hat auch der Sklave seinem Herrn gegenüber und ebenso der Unterthan in den asiatischen Despotien. Soll also das Prinzip die nöthige Bestimmtheit erlangen und nicht auf jedweden Zustand passen, so muss unter „Jedermanns Freiheit" das gleiche Maass der Macht oder Freiheit für Jeden gemeint sein, und so hat es Kant wohl auch gemeint, wie das von ihm auf S. 40 Gesagte bestätigt. Allein dann steht ihm entgegen, dass diese Gleichheit der Macht in keinem Volke der Welt besteht; die Macht des Vaters ist grösser, als die der Kinder; die des Grundbesitzers, des Fabrikbesitzers grösser, als die seines Arbeiters. Wenn aber Kant nur die Gleichheit des Rechts damit meint, so ist zu entgegnen, dass das Recht ja erst durch dieses Prinzip geschaffen werden soll und dass in diesem Sinne nirgends eine Gleichheit der den Einzelnen zustehenden Rechte besteht. Man kommt also dann dahin, dass die Rechtsregeln für Alle dieselben sein sollen; dann ist aber das Prinzip dasselbe, wie es Kant für die Ethik überhaupt aufgestellt hat, wonach eine Maxime sittlich wird, wenn sie allgemein, für Alle gelten kann; das Rechtsprinzip enthält dann keine besondere Begründung und Unterscheidung des Rechts.

Kant hat offenbar sich gedacht, dass die Freiheit, wie ein zu theilender Gegenstand, so vertheilt werden solle, dass Jeder einen gleichen Antheil daran erhalte. wobei unter Freiheit eben die Macht gemeint ist. Durch diese Gleichheit der Machtsphären werden diese erst zum Rechte der Einzelnen. Dies erhellt deutlich aus dem, was Kant S. 40 sagt, wo er die Gleichheit ausdrücklich als ein Moment seines Prinzips aufstellt.

Allein dem steht entgegen, dass in keinem Staate eine solche Gleichheit statthat und selbst im Naturrechte nicht durchgeführt wird, und dass überhaupt der

Begriff der Gleichheit schwer anzuwenden ist, weil die einzelnen Rechte sich gar nicht mit einander messen und vergleichen lassen, z. B. die Familienrechte nicht mit den Vermögensrechten. So bietet also Kant hier ein Prinzip, was höchst zweideutig und schwankend gefasst ist und was, mag man es auslegen, wie man will, entweder tautologisch oder unwahr bleibt.

19. Prinzip des Rechts. S. 33. Hier sucht Kant aus seinem Prinzip zu beweisen, dass im Recht das Motiv des Handelns gleichgültig sei; nur die äussere Handlung sei der Gegenstand, so dass selbst der rechtlich Verpflichtete in seinem Innern nicht schuldig sei, die Erfüllung um des Gesetzes willen zu leisten. — Es ist schon in Erl. 8 gezeigt worden, dass die Beschränkung des Rechts auf das äussere Handeln ein Fehler ist; auch der Rechtsstaat kann der Gesinnung nicht entbehren und kann nicht durch blosse Furcht vor Strafen und Zwang aufrecht erhalten werden. Das Recht greift fortwährend auf die Gesinnung zurück; die Lehren vom *dolus* und der *culpa*, von der *bona fides*, von der Redlichkeit bei Verträgen, von den Pflichten innerhalb der Familie, von den Ehescheidungsgründen, von den Pflichten des Vormundes u. s. w. gehn überall auf das Innere und das Motiv des Handelns ein. Dasselbe geschieht im Criminalrecht; es ist also auch nicht wahr, dass das Recht es nur mit der äussern Handlung zu thun habe.

Der Beweis, den Kant hier versucht, dreht sich im Kreise; denn in dem Begriffe der Willkür, welcher in seinem Prinzipe auftritt, ist eben das beliebige Handeln oder die blosse Macht, zu handeln, gesetzt. Deshalb ist es nur Tautologie, dass eine solche Willkür nur durch die Willkür Andrer begrenzt werde, d. h., dass die Gesinnung kein Moment im Rechte bilde.

20. Zwang. S. 33. So wie Kant in § 6 die Aeusserlichkeit des Rechts aus seinem Prinzip hergeleitet hat, so sucht er hier dessen Erzwingbarkeit daraus herzuleiten. Allein während jener Beweis tautologisch war, ist dieser sophistisch. Der Vergleich mit mechanischen Kräften, der Kant hier vorschwebt, passt nicht. Der Missbrauch der Freiheit ist ein Unrecht, aber deshalb wird

die gewaltsame Verhinderung dieses Unrechts noch kein Recht, d. h. dieser Zwang stimmt keineswegs mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; denn es handelt sich hier nicht um Aufhebung einer todten mechanischen Kraft durch eine andre, sondern um Zwang gegen einen Menschen, ausgeführt von einem andern Menschen. Dies führt zu einem Kampfe, wo das Resultat nicht so klar ist, wie bei dem Gegensatz mechanischer Kräfte; vielmehr kann hier der Zwang zur Ueberwältigung des Schwachen, wenn auch Berechtigten führen, oder zu einem Kampfe, an dem noch Andre als Helfer theilnehmen u. s. w. Deshalb erfordert dieser Zwang, um seinen Zweck zu erreichen, eine Staatsgewalt, von der aber Kant hier noch ganz absieht. Nach seinem Beweise ist jeder Einzelne, sogar ein Dritter, zum Zwange gegen den Verpflichteten befugt. Ein solches Recht würde zum Faustrecht und zur allgemeinen Aufhebung der Freiheit statt zu deren Beförderung führen, d. h. zu dem Kriege Aller gegen Alle, wie Hobbes zeigt.

Auch beweist dieser Beweis zu viel; denn er passt ebenso gut auf die moralischen Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit u. s. w.; auch hier würde der Zwang eine Verhinderung des Hindernisses der Verwirklichung der Vernunftgebote sein, und dennoch wird er hier nicht zugelassen, nicht einmal für die äussere Handlung.

Hieraus folgt, dass der Zwang für gewisse Pflichten nicht aus einem sittlichen Prinzip abgeleitet werden kann, sondern nur die Folge von dem Willen der Autoritäten, insbesondere des Staates, ist, welcher je nach seinem Ermessen und der Erheblichkeit einzelner Pflichten deren Erfüllung noch neben dem Motive der Achtung durch das Motiv der Furcht und durch Zwang zu sichern beschliesst. Man sehe Erl. 8. Von diesem Beschlusse der Autorität hängt es auch ab, ob dieses Recht zum Zwang nur der Autorität selbst oder auch den Berechtigten zustehn soll und ob den Berechtigten unmittelbar oder in besondern Formen, welche die Autorität vorschreibt.

21. Zwang. S. 35. Kant hat in seiner Definition des Rechts nur als das entscheidende Merkmal die Aeusserlichkeit der Handlung aufgenommen und daraus erst die

Erzwingbarkeit abgeleitet. Hier führt er aus, dass man auch die Erzwingbarkeit als das wesentliche Merkmal in die Definiton aufnehmen und die Aeusserlichkeit der Handlung weglassen könne. Es klingt dies sehr gelehrt, indess folgt von selbst aus dem Zwange, dass nur die äussere Handlung davon betroffen werden kann, da das Innere dem Zwange entzogen ist. Insofern aber dabei der Zusatz sich wiederholt: „Ein Zwang, der sich mit „der Freiheit von Jedermann verträgt," hat diese Definition genau dieselben Mängel, wie sie in Erl. 5 u. 8 gegen die erste Definition dargelegt worden sind. Nach realistischer Ansicht ist die Verstärkung der Sicherheit in der Erfüllung einer Pflicht durch Zwang oder durch Motive der Furcht allerdings die Grundlage, aus der alle weitern Eigenthümlichkeiten des Rechts hervorgehn, aber daraus folgt keineswegs, dass das Motiv der Achtung aus dem Rechte ganz verschwinden müsse; es bleibt vielmehr das wesentliche und wirksamste Mittel für die Verwirklichung des Rechts, und nur für die Ausnahmefälle, wo es zu schwach ist, um den entgegenwirkenden Motiven der Lust zu wiederstehn, begnügt das Recht sich mit der äussern, erzwingbaren Handlung. Es ist der durchgehende Fehler von Kant's Rechtslehre, dass er diese Ausnahme zur Regel und zu dem wesentlichen Merkmale allen Rechtes überhaupt gemacht hat.

22. Billigkeit. S. 37. *Polus* bezeichnet im Lateinischen auch die Himmelskugel oder den Himmel im Gegensatz zur Erde *(solum)*; *forum poli* ist also hier ein unerreichbarer himmlischer Richter im Gegensatz zu dem irdischen und erreichbaren.

Der Begriff der Billigkeit kann nicht so eng begrenzt werden, wie Kant es hier thut; die ethischen Pflichten sind allerdings hierbei mit von Einfluss und die Billigkeit ist kein Recht, was blos wegen seiner Unbestimmtheit von dem Richter nicht beachtet werden kann; vielmehr ist in der Regel die Billigkeit die Rücksicht auf ein ethisches Prinzip, was der Richter trotz des entgegenstehenden Gesetzes zur Geltung bringt und anerkennt; es ist gleichsam die Ergänzung des Rechtes durch die Ethik, wo jenes in seiner strengen Verwirklichung zu stark gegen die Ethik verstossen würde. Dies tritt vor-

züglich in der Entwickelung des Römischen Rechtes hervor; der Prätor erliess seine Edikte nach der Billigkeit; die Juristen schufen allmählich aus Billigkeitsrücksichten die *quasi-contractus*, die *quasi-delicta*, die *actiones utiles* u. s. w., welche von den Richtern zunächst aus Billigkeit berücksichtigt, nur allmählich zu einem klagbaren festen Rechte sich umwandelten. Ebenso beschränkt ein heutiger Richter das formale Recht, wonach mündliche Kontrakte unverbindlich sind, nach Möglichkeit, wo die sittliche Pflicht, sein Wort zu halten, durch schon empfangene Vortheile verstärkt worden ist. Schwankende Begriffe, wie die von *bona fides*, von *dolus*, von böslicher Verlassung u. s. w., werden vom Richter je nach dem einzelnen Falle bald enger, bald weiter interpretirt, je nachdem sittliche Grundsätze dies verlangen. Alles dies fällt unter den Begriff der Billigkeit, und der Grundsatz, dass beide Theile gleich zu behandeln sind, erschöpft nicht das Gebiet der Billigkeit, sondern ist nur ein einzelner Satz in ihr, der selbst wieder durch andere modifizirt werden kann. So zeigt sich, dass die Billigkeit gerade in der Ethik wurzelt, was Kant bestreitet. Allein wenn nach dem früher (Erl. 8) Ausgeführten zwischen Recht und Moral keine prinzipielle Grenze besteht, sondern diese Grenzen von den Sitten und der Kultur der Völker abhängen und so eng an einanderstossen, so ist es sehr natürlich, dass wichtige ethische Grundsätze auch in das Recht hinein ihre Geltung ausdehnen.

Kant's Beispiele dienen auch eher zu seiner Widerlegung. Der Richter muss über Schaden und Vortheil sehr oft nach Billigkeit, ohne strikten Beweis einer bestimmten Summe, entscheiden; er würde es daher auch in dem Falle einer Mascopei können, wenn der Kontrakt dem nicht widerspricht; ebenso ist der Schaden aus einer Münzverschlechterung leicht festzustellen.

23. Nothrecht. S. 39. Auch dies angebliche Nothrecht besteht nicht in dem von Kant hier aufgestellten Sinne. Es giebt da nur eine Nothwehr, d. h, ein Recht der eigenen Vertheidigung gegen einen auf mich gerichteten Angriff, aber kein Nothrecht; vielmehr fällt das von Kant angeführte Beispiel unter den Thatbestand der Tödtung, sowie der Diebstahl von Esswaaren, um nicht

zu verhungern, ein Diebstahl bleibt. Das Gesetz bestimmt nur in beiden Fällen eine gelindere Strafe oder lässt sie gar nicht eintreten, weil es annimmt, dass in solchen Fällen die Zurechnungsfähigkeit des Thäters gemindert oder aufgehoben gewesen sei. Die Unterscheidung Kant's zwischen subjektiver und objektiver Straflosigkeit mag daher kommen, ist aber an sich falsch und unverständlich, ebenso wie die Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven der Rechtsausübung und des Gesetzes vom Gericht. Dies sind unklare, ja unverständliche Begriffe, während schon das Gesetz selbst den Grund der Ausnahme an die Hand giebt, indem ein Moment des Thatbestandes, nämlich die Freiheit des Vernunftgebrauchs bei der That, hier fehlt oder nur mangelhaft vorhanden ist.

24. Eintheilung. S. 39. Diese Auslegung des Satzes von Ulpian ist, wie Kant zum Theil selbst anerkennt, so gewaltsam, dass der Sinn völlig verkehrt wird. Zu Ulpian's Zeit war die Moral von dem Rechte wissenschaftlich noch nicht scharf geschieden; deshalb befassten die Römer in Uebereinstimmung mit den alten Griechen die Gerechtigkeit unter den Tugenden; sie war eine von den vier Kardinaltugenden und befasste als solche auch die rechte Gesinnung und beschränkte sich nicht auf die blos äusserliche That. Dies ist der Sinn des *honeste,* mit welchem Worte schon Cicero das griechische ἀγαθον übersetzt hatte. Ebenso bedeutet das *suum* nicht das, was man schon im Besitz hat, sondern worauf man nur ein Recht hat; z. B. das Recht auf eine verliehene Sache, auf Uebergabe einer gekauften Sache u. s. w.; deshalb enthält die Formel Ulpian's keine Ungereimtheit. In keinem Falle ist dieser Ausspruch zur Eintheilung des Rechtsgebietes geeignet, weil das *honeste* sich mit jedem Handeln verbinden muss und weil das *neminem läde* und *suum cuique tribue* nur die negative und die positive Richtung im Rechthandeln unterscheidet, welche Richtungen in allen Gebieten des Rechts auftreten. Schopenhauer hat deshalb diese Formel für das Prinzip der Moral und nicht des Rechts erklärt.

25. Eintheilung der Rechte. S. 41. Die Bedenken, welche der Eintheilung des Rechts in Naturrecht und positives Recht schon nach dem Prinzipe Kant's entgegenstehn, sind bereits in Erl. 13 dargelegt worden.

Die zweite Eintheilung trifft nicht das Recht im objektiven, sondern im subjektiven Sinne, wie die Rechtslehrer sagen; sie ruht aber auf der Eintheilung in Vernunft- und positives Recht. Die angeborenen Rechte spielten zu Kant's Zeit eine grosse Rolle in Frankreich und später in den Verfassungskämpfen aller kultivirten Länder; man nannte sie die Grundrechte. Die vielen Erfahrungen seit Kant's Zeit haben indess gelehrt, dass diese sogenannten angeborenen Rechte nicht viel sagen wollen, sondern je nachdem man den Menschen mehr abstrakt oder unter konkreten Verhältnissen fasst, das Verschiedenste befassen und der Veränderung und Aufhebung ebenso unterliegen, wie die sogenannten erworbenen Rechte. Jede Zeit und jedes Land hat seine eignen Ansichten über diese angeborenen Rechte. In unserm Jahrhundert gehören die Religionsfreiheit, die Auswanderungsfreiheit dazu; im Mittelalter war dies nicht der Fall; in England gilt die Freiheit von dem Schulzwang, von der Militärpflicht als ein angeborenes Recht; in Deutschland nicht. Die Qualität, sein eigner Herr zu sein, kann man nur deshalb als angeboren zulassen, weil das „sein Herr" höchst vieldeutig ist und erst nach dem Verfassungsrecht jedes Landes seine Bestimmtheit und seinen Umfang erhält. Deshalb ist es eine leere Tautologie und sagt nur, dass man Herr seiner Rechte sei. Das Bedenkliche in dem angeblichen Rechte, die Unwahrheit zu sagen, wird von Kant selbst anerkannt

Ebenso falsch ist es, die Bedeutung dieser angeborenen Rechte in der Beweislast zu suchen. Die meisten der hierher gehörenden Rechte setzen noch mehr Umstände voraus, als blos den, dass man ein Mensch ist. Deshalb muss man, um Verträge zu schliessen oder sein Vermögen verschenken zu können, grossjährig sein und dies im Zweifelsfalle nachweisen; deshalb ist das Recht zu heirathen noch an bestimmte Bedingungen geknüpft, die dem Prediger oder Civilbeamten bescheinigt werden müssen u. s. w. Will man in diese an sich leere Kategorie noch eine Bedeutung bringen, so liegt sie mehr

darin, dass dergleichen Rechte unveräusserlich sind, obgleich auch dies zahlreichen Ausnahmen unterliegt.

26. Eintheilung der Metaphysik der Sitten. S. 45. Diese vierfache Eintheilung des sittlichen Gebiets und folgeweise der es darstellenden Wissenschaft hat keine Geltung erlangt; man ist meist der natürlichsten Eintheilung gefolgt, d. h. im Rechte nach der Art derselben (dingliche, Obligationen- und Familienrechte) und in der Moral entweder nach den Personen, auf welche die Pflichten gerichtet sind, oder nach den Tugenden. Nach realistischer Ansicht hat keine Eintheilung und kein System eine sachliche Unterlage, sondern jede dient nur den persönlichen Zwecken des Lehrens und des Lernens (B. I. 83). Dies gilt insbesondere für den sittlichen Stoff, da sich dieser aus den zerstreuten und oft zufälligen Geboten dreier von einander unabhängigen und neben einander bestehenden Autoritäten zusammensetzt, aus welchen es vergeblich ist, Einheit und Konsequenz herauszufinden. Daher leidet die Rechtswissenschaft und die Morallehre an Mängeln, welche in der Naturwissenschaft unbekannt sind (B. XI. 178).

Kant meint (S. 42), dass es auch in der Moral Rechte und nicht blos Pflichten gebe. Dies ist von ihm bisher noch nicht begründet worden; vielmehr folgt, wenn die Vernunft die Quelle der sittlichen Gebote ist, dass ihre Gebote alles Handeln des Menschen befassen, und dass es deshalb in ihr nur Pflichten, aber keine Rechte geben könne. Kant sagt: „aus dem moralischen Imperativ „könne das Vermögen, Andre zu verpflichten, entwickelt „werden.“ Man kann dies allenfalls zugeben; so habe ich das Vermögen, dadurch, dass ich in das Wasser springe, meinen Begleiter zu meiner Rettung zu verpflichten; aber deshalb habe ich im Wasser kein Recht auf dieses Erretten, d. h. es steht nicht in meiner Macht, ob dieses Erretten eintreten soll oder nicht; ich bin vielmehr verpflichtet, es zuzulassen und anzunehmen. Die Pflichten in der Moral können sich wohl auf den Vortheil Andrer beziehn, aber deshalb hat dieser Andre noch kein Recht auf diesen Vortheil.

Die Pflichten gegen Gott vermag Kant theoretisch nicht zu begründen, weil das Dasein Gottes aus der rei-

nen Vernunft nicht erkannt werden kann. Kant hilft sich hier mit den Postulaten seiner praktischen Vernunft, deren Bedenken in B. VIII. Erl. 57 dargelegt worden sind. Ganz anders und der Wirklichkeit entsprechend gestalten sich diese Pflichten nach realistischer Auffassung. Hier gilt Gott als eine Autorität, und der Glaube an ihn ersetzt für die Wirksamkeit auf das Gemüth die Erkenntniss; der geglaubte Gott erwirkt für seine Gebote ebenso die Achtung, wie der seiende Gott, und deshalb lehrt die Geschichte, dass gerade die Religionen bei allen Völkern die festeste Grundlage und die Quelle eines reichen Inhalts für die Moral bilden. Man vergl. Erl. 141.

27. Das rechtlich Meine. § 1. S. 50. Die Definition vom „rechtlich Meinen" ist tautologisch und dabei unvollständig. Das Wesen des Eigenthums liegt in seiner Ausschliesslichkeit gegen Andre; dass Andre die Sache nicht gebrauchen dürfen, ist nur der negative Ausdruck des Gebrauchsrechts des Eigenthümers und erst die Folge dieser Ausschliesslichkeit. Wie aus der Pflicht der Andern ein Recht für den Erstern wird, hat Kant nicht erklärt. Ueberhaupt ist die Darstellung unklar und unverständlich, weil Kant die klaren und scharfen Begriffe der positiven Rechtswissenschaft durch ihre Zurückführung auf höhere Gattungsbegriffe, mit denen jene nur Unwesentliches gemein haben, verdunkelt. Dieser Fehler zieht sich durch seine ganze Rechtslehre und ist eine Folge, dass Kant mit den feinen und treffenden Begriffsbestimmungen des Römischen Rechts nur mangelhaft bekannt war. Leser, welche dieses Recht namentlich nach den Schriften Savigny's kennen, werden dies leicht bemerken, während für Leser, denen diese Kenntniss abgeht, diese Rechtslehre Kant's ein unverständliches Gemisch von Philosophie und positiver Rechtswissenschaft bleibt, wo sie am besten thun, davon zu bleiben. Schon die hier gegebenen Eintheilungen und Definitionen des Besitzes geben einen Beleg dazu.

28. Postulat. §. 2. 3. S. 51. Dieses Postulat, dass es nach der Vernunft kein *res nullius* geben könne, ist nur die Folge einer Abstraktion, wonach für das natürliche Recht keine andre Quelle besteht, als die Vernunft

und ihr Prinzip, dass die Willkür des Einen durch die Willkür der Andern nur in soweit beschränkt ist, dass die allgemeine Freiheit damit bestehn kann. Aus einem so einseitigen formalen Prinzip kann selbstverständlich kein Satz abgeleitet werden, wonach bestimmte Sachen nicht als Eigenthum erworben werden können. Je dürftiger und inhaltsleerer das Prinzip des Rechts aufgestellt wird, desto inhaltsleerer und unbestimmter muss auch der daraus abzuleitende Inhalt des Rechts werden. Erst wenn das Recht sich nach den Bedürfnissen des Volkes und durch die Gebote lebendiger Autoritäten gestaltet, kann es kommen, dass einzelne Sachen, wie die *res sacrae*, von dem Eigenthumserwerb ausgeschlossen werden. Kant will aus diesem Satz den Erwerb herrenloser Sachen durch die erste Besitznahme ableiten; allein jener Satz führt höchstens dahin, dass an jeder Sache ein Eigenthum bestehn oder erworben werden kann, aber keineswegs folgt daraus, dass bei herrenlosen Sachen schon die blosse Besitznahme Eigenthum gewährt. Deshalb bleibt auch Kant's Versuch, dies zu begründen, unverständlich.

29. Mein und Dein. § 4. S. 53. Hier tritt der schon in Erl. 27 gerügte Uebelstand zu Tage, dass Kant für die dinglichen, persönlichen und Familienrechte einen gemeinsamen Begriff aufstellt und daraus gemeinsame Regeln für alle diese drei Arten von Rechten herleiten will, obgleich die eigenthümliche Natur dieser Rechte solchen allgemeinen Regeln widersteht. Die unvermeidliche Folge ist, dass entweder diese Regeln völlig leer und gehaltlos werden, oder dass neue Begriffe gebildet werden müssen, welche sich mit der Natur dieser Rechte kaum vertragen. Dies geschieht hier namentlich mit dem Begriff des Besitzes, der auf blosse Versprechungen in Verträgen und auf die Mitglieder der Familie und des Gesindes ausgedehnt wird, und seiner Natur, als der körperlichen Innehabung einer Sache, so entkleidet wird, dass nur ein Philosoph, dem das positive Recht und dessen treffende und sinnige Ausbildung durch die Römischen Juristen unbekannt ist, glauben kann, mit solchen erkünstelten, aus Nebensächlichem gebildeten Begriffen ein Recht

schaffen zu können, was für alles positive Recht die oberste Norm bilde.

30. Mein und Dein. § 5. S. 54. Hier treten die übeln Folgen von Kant's Aufstellung eines neuen Begriffs von Besitz hervor. Kant muss hier das Recht selbst zu einem Besitz machen, aber freilich zu einem „blos rechtlichen“ Besitz, „weil alles Recht schon ein intellektueller „Besitz sei“. Wollte man mit solchen Künsteleien den lebendigen Verkehr eines Volkes regeln, so würde sich die Unbrauchbarkeit derselben sofort herausstellen und das Vernunftrecht würde, anstatt als Norm für das positive Recht zu dienen, vielmehr sich als eine Norm ergeben, wie das positive Recht nicht sein soll.

31. Der blos rechtliche Besitz. § 6. S. 58. Auch in diesem Paragraphen kann man dem Gedankengange Kant's kaum folgen, weil er eine Menge ungewöhnlicher oder neuer Begriffe einführt, die doch so schwankend bleiben und dem positiven Rechte aller Länder so zuwiderlaufen, dass es vergebene Mühe ist, in sie einzudringen. Wenn irgend ein Versuch, das Naturrecht metaphysisch zu begründen, abschreckend wirken kann, so ist es der vorliegende von Kant. Dieser Versuch, die reiche sittliche Welt mit ihren mannichfachen und kunstvoll organisirten Gestaltungen aus wenigen und dürftigen metaphysischen Prinzipien zu begründen, gleicht dem Versuche, die reiche Flora eines Landes aus der blossen anziehenden und abstossenden Kraft des Stoffes ohne alle Berücksichtigung der Molekularkräfte abzuleiten. Man würde damit zu ähnlichen Monstruositäten in der Natur gelangen, wie sie hier aus solchen metaphysischen Combinationen für das Rechtsleben eines Volkes hervorgehen.

32. Anwendung auf die Erfahrung. § 7. S. 61. Auch hier wird es nicht nöthig sein, in eine nähere Prüfung dieser künstlichen Begriffe und Beweise einzutreten. Der Hauptzweck, den Kant hier verfolgt, ist, zu zeigen, dass das Recht von dem Besitze seines Gegenstandes nicht abhängig sei. Dieser an sich durch das Leben und den Verkehr sehr bald als nothwendig sich ergebende und

selbst bei den rohesten Völkern auftretende Satz wird für Kant nur deshalb schwierig, weil er das Mein und Dein aus einer ersten Besitznahme abgeleitet hat. Dann erscheint es bei solchen Deduktionen aus einseitigen Grundsätzen folgerichtig, die Fortdauer des Rechts auch von der Fortdauer des Besitzes abhängig zu machen. Um dieser Konsequenz auszuweichen, weiss nun Kant kein andres Mittel, als einen rein intelligiblen Besitz zu erdenken und dadurch dem Mein die Dauer über den thatsächlichen Besitz hinaus zu verleihn. Man sieht also hier, wie eine Verkehrtheit zu einer andern treibt, so dass man sich zuletzt in einem Gewirr von unnatürlichen und erkünstelten Begriffen befindet, deren Benutzung für das Leben zu einer reinen Unmöglichkeit wird.

33. Das Seine. § 8. S. 62. Früher (S. 33) hat Kant den Zwang als vernunftgemäss mit jedem Rechte verbunden hingestellt; hier wird auf einmal meine Pflicht, das Recht Andrer zu respektiren, von der Sicherstellung abhängig gemacht, dass auch diese Andern mein Recht respektiren. Dies ist eine ganz neue Bedingung für die Geltendmachung der Rechte, die hier plötzlich eingeführt wird und wohl bei Hobbes und allen Denen passt, die das Recht nicht aus der Vernunft, sondern aus der Furcht ableiten, die aber bei Kant mit seinem Prinzip sich nicht vereinigen lässt.

Noch toller ist die Folgerung, dass ich, damit ich Eigenthum haben könne, jeden Widerspenstigen zwingen kann, mit mir in eine bürgerliche Verfassung zu treten. Es ist auch schwer einzusehn, wie eine solche Nöthigung vor dem Dasein der bürgerlichen Verfassung ausgeführt werden soll.

34. Das provisorisch Meine. § 9. S. 64. Auch hier wird das Spiel mit neuen Eintheilungen und Modifikationen des Besitzbegriffes fortgesetzt, die ebenso willkürlich, wie schwer verständlich sind und nur dazu dienen sollen, das System eines Vernunftrechts zu stützen, das von Hause aus auf leeren formalen Prinzipien erbaut ist und deshalb auch so biegsam ist, dass sich alles Beliebige daraus ableiten lässt.

Die Regel *beati possidentes* ist gar keine Regel des

materiellen Rechts und keine Präsumtion, sondern eine Folgerung aus der Regel des Prozessrechts, dass der Besitzende als solcher sein Recht, was er besitzt, dem Richter nicht zu beweisen braucht, sondern dies dem klagenden Gegner obliegt.

35. Prinzip der Erwerbung. § 10. S. 66. Die hier gegebene Definition des Erwerbens ist eine blosse Worterklärung. Von dem hier gegebenen Prinzip der äussern Erwerbung gilt das, was gegen alle solche angeblich aus der Vernunft abgeleiteten synthetischen Sätze gesagt werden kann; sie sind entweder tautologisch oder, wo sie darüber hinausgehn, blosse Behauptungen, und dabei so unklar und unbestimmt, dass eine bestimmte Ableitung von Rechten daraus nicht möglich ist.

36. Fortsetzung. § 10. S. 66. Hier tritt zuerst ein bestimmter Begriff in der Occupation als Eigenthumserwerb hervor. Kant stellt die Bedingungen (Momente) dieser Erwerbsart *a priori* fest. Davon kennen die meisten positiven Rechte, namentlich das Römische, die zweite Bedingung, die Bezeichnung, nicht. Sie kann als Mittel der Besitzergreifung vorkommen, aber sie ist kein besondres zweites Requisit neben der Besitzergreifung. Ebenso verlangt das positive Recht keine besondere „Zueignung“, wobei schwer zu ersehn ist, welche Handlung Kant darunter meint. Soll es eine äusserliche Willenserklärung sein, so kennt das positive Recht sie nicht und ganz mit Recht, weil solche Occupationen in der Regel nicht in Gegenwart Andrer vorgenommen werden. Es genügt die Besitzergreifung; dieser Besitz ist damit für jeden Andern das genügende Zeichen, dass die Sache nicht mehr herrenlos ist, und die Absicht, sie zu erwerben, wird selbstverständlich mit der Besitzergreifung als verbunden so lange angenommen, als nicht ein Andres ausdrücklich erklärt wird. — Das dritte Moment enthält nach Kant die metaphysische Begründung dieser Erwerbsart; allein sie ist so künstlich, wie sein intelligibler Besitz selbst. — Geht man auf die Beobachtung der vorhandenen Rechtszustände der Völker zurück, so erhellt, dass diese Erwerbsart nach den Sitten und Kulturzuständen jedes Volkes sich sehr verschieden gestaltet. So kann

das jagdbare Wild, obgleich *res nullius*, doch nur von dem Grundeigenthümer und in früherer Zeit konnte es nur von den Jagdberechtigten okkupirt werden. Ebenso wird die Okkupation durch die Regalien auf das Mannichfachste beschränkt, während bei rohern Völkern sie einen viel ausgedehntern Umfang hat. Ganz eigenthümliche Bedingungen der Okkupation gelten für die unterirdischen Mineralien und in Californien und Australien haben sich für die Okkupation eines Golddistriktes wieder ganz besondre Bedingungen gebildet. — Dies Alles zeigt, dass eine metaphysiche Begründung des Okkupationsrechtes überhaupt eine leere Spielerei ist, und dass hier, wie überall, von einem Vernunftrecht nicht gesprochen werden kann. Diese Erwerbsart, wie jede andere, ist vielmehr nach ihren einzelnen Bedingungen und ihrer Rechtszulässigkeit früher von den Sitten und Uebereinkommen des Volkes, später von den Anordnungen der Obrigkeit, d. h. von dem Willen der Autoritäten bedingt, welche hierbei von den lokalen Verhältnissen und Bedürfnissen, aber nicht von metaphysischen Prinzipien sich bestimmen lassen.

Wenn Kant weiter die Erwerbung eines öffentlichen Rechtszustandes hier mit dem Erwerbstitel der Okkupation zusammenstellt, also beide als zu einer höhern Gattung gehörend behandelt, so sind dies Klassifikationen, welche der Natur dieser Verhältnisse so sehr widersprechen, dass eine sichere Ableitung der besondern Rechte und überhaupt ein bestimmtes, den menschlichen Verhältnissen in seinen Begriffen entsprechendes Rechtssystem damit unmöglich wird. Man erkennt dies, wenn man mit solchen metaphysischen Klassifikationen und Konstruktionen die von den römischen Juristen durch Jahrhunderte lange Beobachtung erreichte wissenschaftliche Auffassung des Rechtslebens ihrer Nation vergleicht. Sie würden vor solchen Begriffen und Klassificationen, wie sie hier gegeben sind, rathlos gestanden haben.

37. Eintheilung. S. 67. Hier ist das zu Erl. 36 Gesagte zu wiederholen; diese Eintheilung geht von einer Klassifikation oder von einem Gattungsbegriffe aus, der der Natur dieser Rechte widerspricht und die wesentlichen Eigenthümlichkeiten des dinglichen, persönlichen

Rechts und der *jura status* zerstört. Schon der Ausdruck: „ich erwerbe eine Person, d. h. den Zustand derselben,“ ist so unnatürlich, dass selbst die Spraehe zeigt, wie solche Zusammenstellung dem Verkehr und Rechtsleben des Volkes widerspricht.

37b. Sachenrecht. § 11. S. 69. Hier kommt Kant auf die Eigenthümlichkeit des dinglichen Rechts, wonach es gegen jeden Besitzer geltend gemacht werden kann, obgleich doch gegen diesen kein besonderer, ihn persönlich treffender Rechtsgrund vorhanden ist. Kant meint, dies beruhe darauf, dass der Vindicant „im Gesammtbesitze der Sache mit allen Andern sei“, so dass also „nur durch vereinigte Willkür Aller in einem Gesammtbesitze“ die Vindication begründet sei. Es ist damit wohl der Staatsvertrag gemeint oder der „bürgerliche Zustand“, wie Kant am Schluss des Paragraphen sagt. Damit ist eigentlich anerkannt, was der Realismus behauptet, nämlich dass die letzte Grundlage des Rechts in dem Willen der Autoritäten und nicht in metaphysischen Begriffen zu suchen sei; freilich ist dies mit den Ausführungen in § 10 (Erl. 36) schwer zu vereinigen. Anstatt aber zur Rettung der logischen Ableitung einen „gemeinsamen Besitz mit Allen“ zu fingiren, welcher der Natur der Sache geradezu widerspricht, wäre es doch einfacher gewesen, das Vindicationsrecht unmittelbar aus dem Willen dieser Autoritäten abzuleiten, zumal die vorhandenen Rechtszustände zeigen, dass dieses Vindicationsrecht durch die Wirkungen der *bona fides*, in Folge deren der Besitzer in gutem Glauben entschädigt werden muss, ferner durch die Natur einzelner Arten von Sachen (baares Geld, Papiere, die auf den Inhaber lauten) oder durch besondere Einrichtungen (Hypothekenbücher) in so vielen Fällen beschränkt wird, dass davon nicht viel übrig bleibt.

38. Fortsetzung. §§ 12—14. S. 72. Das Verhältniss des Bodens zu den auf demselben befindlichen beweglichen Sachen auf das der Substanz zum Accidenz (Inhärenz) zurückzuführen ist eine durchaus willkürliche Annahme und deshalb auch die Folgerung des Eigenthums der auf dem Boden sich befindenden beweglichen Sachen aus dem Eigenthum am Boden irrig. Ebenso unzureichend

ist der Beweis dieses Satzes in Alinea 2 des § 11; es folgt aus dem Eigenthum am Boden nur, dass ihn kein Andrer betreten darf, aber nicht das Eigenthum der darauf oder darunter befindlichen Dinge. Kant scheint dabei nur an die darauf gewachsenen Früchte zu denken.

In §§ 13 und 14 kehren die verschiedenen Begriffe des Besitzes wieder, deren bedenkliche Natur bereits in Erl. 29. 31. dargelegt worden ist. Der in § 11 als die „vereinigte Willkür Aller zu einem Gesammtbesitz“ erwähnte Akt wird hier bezeichnet als „ein *a priori* vereinigter all-„seitiger, nicht willkürlich, sondern nothwendig vereinig-„ter Wille“; ein Begriff, der noch schwerer zu fassen ist, als die bisherigen.

39. Fortsetzung. §§ 15. 16. S. 76. Vermöge der metaphysischen Natur der von Kant in dieser Schrift gebotenen Lehre tritt an mehreren Orten das Bestreben hervor, auch den Begriff des Raumes und der Zeit aus den hier aufgestellten Sätzen zu entfernen. Es ist dies zwar konsequent, allein die volle Einhaltung dieser Konsequenz würde zur Aufhebung des Begriffs des einzelnen Wollens und Handelns führen, was ohne Zeit nicht möglich ist, und somit das ganze Objekt der Sitten zerstören. Deshalb muss Kant hier auf halbem Wege stehn bleiben, und so spricht er hier zwar von „einem Besitz in der Er-„scheinung, der einer intellektuellen Besitznehmung mit „Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und „Zeit korrespondiren muss“, allein in dem Begriffe der Besitznehmung ist ein einzelnes in der Zeit auftretendes und endendes Handeln gesetzt und dieser Begriff wird unmöglich, wenn Raum und Zeit weggelassen werden sollen. Auch die Begriffe von provisorischer und peremptorischer Erwerbung trifft derselbe Vorwurf; beide können ohne die Zeit nicht gefasst werden; wie denn überhaupt die Ethik nach Kant's transscendentalem Idealismus gar nicht begründet werden kann, weil wir nach demselben in den einzelnen zeitlich verlaufenden Handlungen es nur mit Erscheinungen, oder, wie Kant selbst sagt, nur mit unsern Vorstellungen zu thun haben (B. II. 153) und über das eigentliche Ich als Ding-an-sich gar nichts bestimmen können, wenngleich es als die Ursache dieses erscheinenden Handelns gelten mag. Wenn

meine eignen Handlungen also nur meine Vorstellungen sind, so ist schwer abzusehn, wie Absicht und Ausführung oder das empirische Wissen und Sein noch an sich unterschieden sein sollen; beide sind dann nur meine Vorstellungen und die ganze Ethik bewegt sich in einer Regelung von Nichtigkeiten und eines blossen, durch mein Vorstellen erweckten Scheines, welche Regelung mit den wirklich seienden Dingen nichts zu thun hat. Auch Fichte's Ethik leidet an demselben Mangel. Selbst die Gefühle von Reue, Busse, Gewissensbisse u. s. w. verlieren dann ihre Bedeutung, da sie als zeitlich empirische Zustände ebenso zu den blossen subjektiven Erscheinungen wie mein äusseres Handeln gehören. Von diesem Gesichtspunkte aus enthält der Idealismus Kant's ein Moment, welches alle Sittlichkeit so tief erschüttert, wie selbst der roheste Materialismus es nicht vermag, und wenn diese Wirkung nicht eingetreten ist, so liegt es nur darin, dass Niemand und Kant selbst nicht diesen Idealismus für das Handeln und die sittlichen Zustände festzuhalten vermag. Für die abstrakte und blos in den höhern Begriffen sich haltende Betrachtung der äussern Natur und der Seele liess sich dieser Idealismus mit einem verführerischen Schein rechtfertigen; Kant brauchte da sich auf das Einzelne und seine Bestimmtheit nicht einzulassen; die Frage: woher kommt es dass alle Menschen demselben äussern Ding-an-sich dieselbe nämliche Gestalt überziehn? konnte Kant hier übergehn; allein in der Ethik konnte die Bestimmtheit und der zeitliche Verlauf des einzelnen Handelns nicht ausser Acht gelassen werden und deshalb mussten hier die Schwierigkeiten, eine Ethik aus diesem Idealismus abzuleiten, viel stärker hervortreten. So erklärt es sich, dass Kant in dieser eigentlich rein metaphysischen Lehre Raum und Zeit und das einzelne Handeln bald als wirklich behandelt, bald versucht, den Begriff der blossen Erscheinung auf es anzuwenden und mancherlei Schwierigkeiten damit zu beseitigen.

Was die weitern in § 15 aufgestellten Fragen anlangt, so lohnt es nicht, deren Beantwortung, wie Kant sie bietet, näher zu prüfen. Zum Theil sind sie Konsequenzen von frühern Sätzen, deren Bedenklichkeit bereits dargelegt worden ist; zum Theil greifen sie in ein

Gebiet, wohin das Recht gar nicht reicht, wie bei Streitfällen zwischen verschiednen Völkern. Deshalb schweben diese Ausführungen, wie der Staat Plato's, in der Luft; es sind im besten Falle logisch richtige Conclusionen aus willkürlich und einseitig gebildeten Prämissen, deren Geltung nirgends in der Welt zu finden ist. Das Recht und seine zeitliche Entwickelung ist das Ergebniss mannichfacher elementarer Kräfte und bildet sich nur aus Compromissen zwischen diesen Kräften; nichts ist hier verkehrter, als dasselbe aus einem Prinzip herleiten zu wollen. Das belehrendste Beispiel, zu welchen falschen Ergebnissen eine solche Methode führt, hatte bereits Hobbes in seinen philosophischen Elementen über den Bürger gegeben. Allerdings treten bei Hobbes diese Mängel noch deutlicher hervor, weil seine Darstellung durchaus klar und verständlich ist, während hier bei Kant diese Mängel zwar ebenso gross sind, aber durch Aufstellung einer Menge unjuristischer und dunkler Begriffe und Eintheilungen verdeckt werden.

Aus diesem Grunde können auch die Ausführungen in § 16 übergangen werden. Der Leser mag selbst seinen Scharfsinn üben und sehn, ob er in dieser schwülstigen und dunklen Darstellung sich zurecht finden kann.

40. Fortsetzung. § 17. S. 80. Kant wiederholt auch hier nur Begriffe und Sätze, die schon geprüft worden sind. Er gelangt hier zu einzelnen konkreten Fragen, z. B. über das *mare liberum* und *clausum*, über getheiltes Eigenthum u. s. w. Seine Antworten kommen bald mit den bestehenden Rechten überein, bald nicht. So ist das Recht, den Bernstein sich zuzueignen, in Ostpreussen Regal, in Westpreussen nicht; in beiden Provinzen werden aber nicht die Kanonen entscheiden, wie weit dies Recht in die See reicht; in Ostpreussen geht es darüber hinaus, in Westpreussen geht es nur bis an das Meer und nicht in dasselbe hinein. Wie falsch alle solche metaphysischen Begründungen in Dingen sind, die durch ein Zusammentreffen der verschiedensten Interessen sich bald so, bald anders gestalten, erhellt schon daraus, dass nach Kant der Ufereigenthümer auch das Fischen auf dem Meere so weit verbieten könnte, als seine Kanonen reichen. Und wie, wenn er einen Stunden langen Molo

baut und darauf die Kanonen stellte? Das ganze Prinzip mit den Kanonen gilt nur im Völkerrecht für die Abgrenzung der Souveränität der Staaten von dem keinem Staate unterworfenen Meere selbst.

Kant schliesst hier sein Sachenrecht. Es beschränkt sich auf wenige dürftige Bestimmungen; die wichtigsten Verhältnisse bleiben unberührt; so die eigenthümliche Natur der dinglichen Rechte an fremden Sachen; die Collision dieser Rechte; die Bedingungen des Pfandrechts u. s. w. Neuere Naturrechtslehrer sind hier viel weiter gegangen, und Hegel hat in seiner Rechtsphilosophie gezeigt, wie mittelst der dialektischen Entwickelung der Begriffe das Vernunftrecht einen viel reichern Inhalt bieten kann.

Kant hatte offenbar nur eine sehr oberflächliche Kenntniss der positiven Rechte; sowohl das Römische Recht wie die zu seiner Zeit gültigen Rechte der einzelnen Länder waren ihm selbst nur in ihren obern Begriffen schwerlich geläufig. Indem ihm somit der reiche Inhalt dieses Gebietes verborgen blieb, begnügte er sich, einzelne ihm gerade geläufige Rechtsverhältnisse herauszugreifen und sie um jeden Preis auf ein Prinzip zurückzuführen, was seinem Idealismus entsprach. Das Uebrige glaubte er bei Seite lassen zu können; mit dem Einwand, dass es in das Empirische falle, war hier leicht jede Lücke zu rechtfertigen. Eine solche Umwandlung des reichen Inhalts der sittlichen Welt in dürftige metaphysische Begriffe gleicht genau der Umwandlung des reichen Inhalts der natürlichen Welt in die Begriffe jener dialektisch-spekulativen Naturphilosophie im Anfange dieses Jahrhunderts; bei beiden zeigt sich derselbe Fehler, der schon bei Aristoteles besteht; von dürftigen und unzureichenden Beobachtungen des Einzelnen wird sofort zu den höchsten Prinzipien übergesprungen und von diesem hohen Sitze aus dann die Konstruktion des Einzelnen begonnen, die, wo sie mit der Wirklichkeit zufällig zusammentrifft, meist eine logische Spiegelfechterei ist, im Uebrigen aber zu Monstruositäten führt, welche um so schlimmer sind, als sie jede Widerlegung durch das Seiende von sich abweisen.

41. Das persönliche Recht. § 18. S. 81. Der Ver-

trag wird hier nur definirt; seine verbindliche Kraft wird erst in § 19 begründet. Die Ableitung aller persönlichen Rechte aus dem Vertragstitel erscheint zwar sehr annehmlich; allein der Kenner des Rechts weiss sehr wohl, dass die persönlichen Rechte auch ausserhalb des Vertrages entstehn, insbesondere durch Beschädigung und Delikte. Was Kant dagegen sagt, ist sophistisch. Die an den Beleidigten zu zahlenden Geldbussen, die Schmerzensgelder, die verschiedenen Währgelder des alten deutschen Rechts wegen Körperbeschädigungen je nach der Wichtigkeit des verletzten Gliedes, sind alles Entschädigungen in Gelde, die sich mit der Ehre und den Gliedmassen nicht vergleichen lassen und deshalb nicht als „Erhaltung des Meinen" gelten können. Die sogenannten Quasi-Kontrakte und Quasi-Delikte hat Kant ganz übersehn; z. B. die Rechte aus der Geschäftsführung ohne Auftrag, die Rechte aus der nützlichen Verwendung u. s. w. Selbst die Intestaterbfolge gehört hierher.

42. Vertrag. § **19. S. 83.** Die Schwierigkeit bei der Vertragsschliessung, welche Kant darin findet, dass Versprechen und Annahme nicht gleichzeitig geschehen können, ist in den positiven Gesetzen dadurch erledigt, dass der Versprechende schon vor der Annahme des Andern eine gewisse Zeit an sein Versprechen gebunden bleibt. Dies bestimmt z. B. das Allgemeine Preussische Landrecht Th. I. Tit. 5 § 95 u. f. Aber auch wo solche Bestimmungen fehlen, wie im Römischen und Französischen Rechte, wird dieser Mangel praktisch nicht empfunden, weil bei so kurzen Fristen, wie sie hier thatsächlich innegehalten werden, die Entschlüsse des Anbietenden sich selten ändern, er also selten in die Lage kommt, die Annahme, wenn sie in den im gewöhnlichen Verkehr üblichen Fristen erklärt wird, abzulehnen und von seinem Anerbieten abzugehn. Es bedarf deshalb jener metaphysischen Künsteleien nicht, um diese zeitlich getrennten Akte zu einem gleichzeitigen innerhalb der intellektuellen Welt zu machen Es ist dies ein Hülfsmittel, was, wie in Erl. 39 gezeigt worden, viel zu weit gehn und das ganze zeitliche Handeln, als eine blosse Täuschung des subjektiven Vorstellens, vernichten würde.

Die Trennung der Vertragsabschliessung in vier Akte

ist eine Spitzfindigkeit, welche das Leben in den meisten Fällen nicht einhält und die deshalb in dem positiven Rechte nicht gekannt ist. In der Regel beginnt die Vertragsabschliessung gleich mit dem Versprechen; in der Abweisung desselben oder in der Annahme ist dann von selbst zugleich die Billigung oder Nicht-Billigung enthalten.

Kant erklärt es hier (S. 83) für unmöglich, einen Beweis für die Rechtsverbindlichkeit der Verträge zu führen. Dies ist ein schlimmes, aber für den Realismus schätzbares Zugeständniss. Man kann sagen, dass dann die Gültigkeit der grossen Mehrzahl der Rechte innerhalb eines Volkes aus der Vernunft nicht begründet werden kann. In der That haben alle Vorgänger Kant's diese Verbindlichkeit der Verträge nur aus ihrem Nutzen und ihrer Unentbehrlichkeit ableiten können; allein diese Gründe fallen, wie Kant richtig erkannte, in das Gebiet der Lust, auf welches das Recht sich nicht stützen kann. Wenn nun die Vernunft nach Kant ebenfalls dazu unfähig ist, liegt da nicht die Erwägung nahe, dass das Recht sammt der Moral auf keinem sachlichen Prinzip beruhen kann, sondern nur auf der Achtung vor den Geboten erhabner Autoritäten? (B. XI. 48.)

43. Vertrag. § 20. S. 84. Dass ein Vertrag als solcher nur persönliche Rechte unter den Contrahenten begründet, liegt in seiner Natur. Allein trotzdem kann der Wille des Gesetzgebers darüber hinausgehn und viele Gesetzgebungen lassen bei Verkäufen das Eigenthum gleich mit dem Abschlusse des Vertrages übergehn. Umgekehrt giebt in vielen Fällen auch die hinzukommende Uebergabe noch kein Eigenthum, wenn das Gesetz noch besondere Formalitäten, wie gerichtlichen Abschluss des Vertrages oder Eintragung in Hypothenbücher u. s. w., vorschreibt. Man sieht also, dass diese angeblichen naturrechtlichen Bestimmungen den Gesetzgeber nicht abhalten, Abweichendes zu bestimmen, wo dringende Motive dazu vorliegen. Dies zeigt abermals, dass dieses Vernunftrecht ein blosses und todtes Abstractum ist; erst der Wille des Gesetzgebers kann ihm Leben einhauchen, aber nur dadurch, dass er dieses Abstractum durch eine vielfache Rücksicht auf weitere Interessen und durch eine demgemässe Gestaltung zu einer konkreten

oder organischen Bildung erhebt, deren Mannichfaltigkeit allen Bedürfnissen in der zweckmässigsten Weise Rechnung trägt. Deshalb sind alle Rechtsbildungen gleich dem Organismus der Natur das Ergebniss einer grossen Anzahl zusammenwirkender elementarer Kräfte (Interessen), welche sich bei den bestimmenden Autoritäten in der Form von Erwägungen des Nutzens und Schadens nach den verschiedensten Richtungen hin geltend machen. Es ist natürlich, dass daraus eine viel reichere, aber auch befriedigendere Gestaltung hervorgeht, als es in dem angeblichen Naturrecht aus dessen einseitigem Prinzip möglich ist. Deshalb war es von jeher viel leichter, ein vollständiges Naturrecht zu schreiben, als ein positives Gesetz nur über eine einzelne Materie zu Stande zu bringen. Das Papier ist für solche naturrechtliche Konstruktionen allerdings geduldig und man kann sich mit der Konsequenz einer solchen Lehre brüsten; wird sie aber in die Wirklichkeit übertragen, so stürzen ihre Gebilde wie Kartenhäuser vor dem Andrange jener elementaren Kräfte zusammen, welche der Philosoph in seiner Studirstube ausser Rechnung gelassen hat. Die Widerlegung solchen Gebahrens ist um so schwieriger, als der Philosoph sich mit Hülfe des Sollens über die Wirklichkeit zu erheben vermag und den Einsturz seines Gebäudes nicht in seinen Fehlern, sondern in der noch fehlenden sittlichen Entwickelung der Menschen sucht. Plato hat in seiner Republik das schöne Muster eines idealen Staates aufzustellen vermocht; aber trotz dreimaligen Versuchen vermochte er nicht, in Syrakus ein praktisches Gesetz zur Verbesserung der dortigen politischen Zustände zu Stande zu bringen, und in seiner Republik muss er sich selbst für deren Verwirklichung mit der Hoffnung auf eine bessere Zukunft trösten.

44. Vertrag. § 21. S. 86. Jeder Leser wird bemerken, wie der hier gegebene Beweis, dass das Eigenthum nur erst durch Uebergabe erworben werde, sich im Kreise dreht; Kant wiederholt nur, dass das Pferd vor der Uebergabe noch nicht mein sei, also mein Recht nur ein persönliches sei, was deshalb zum Eigenthumserwerb einen besondern Besitzakt erfordere. Die Frage dreht sich aber eben darum, weshalb das Pferd durch den

Vertrag nicht schon mein sein soll? Dies bleibt unerwiesen. Wenn das dingliche Recht nach Kant vermöge seiner Geltung gegen Alle eine andre Basis als den blossen Vertrag verlangt, so kann doch diese Basis von dem Gesetzgeber in sehr verschiedene Umstände gelegt werden, er kann, wie im Römischen Recht, als diese Basis die Uebergabe aufstellen, allein Rücksichten auf andre gewichtige Interessen können ihn bestimmen, den blossen Vertragsabschluss zu dieser Basis zu machen, wie dies der *Code Napoléon* thut, und in andern Fällen die Eintragung des Erwerbes in das Grundbuch dafür zu fordern. Alles hängt hier von den Verhältnissen des Verkehrs, von der Lebhaftigkeit des Tauschens und Kaufens, von der Wichtigkeit der Objekte ab, und deshalb ist es unstatthaft, nur eines dieser Momente als diese Basis hinzustellen und alle übrigen zu ignoriren. — Uebrigens ist die Uebergabe kein neuer, zweiter Vertrag, sondern die Erfüllung einer Verbindlichkeit, die schon durch den ersten Vertrag begründet wird. Ebenso ist es falsch, dass dem Verkäufer bis zu der von ihm nicht verzögerten Uebergabe aller Schaden treffen müsse. Auch dies ist nur aus dem Römischen Rechte entlehnt und in den neuern Gesetzen vielfach nach den Bedürfnissen des Verkehrs und der Natur der Objekte modificirt.

Hiermit schliesst der Abschnitt von dem persönlichen Recht. Er ist ebenso dürftig gehalten, wie der Abschnitt über das dingliche Recht.

45. Das dinglich-persönliche Recht. §§ **22. 23.** **S. 87.** Die Bedenken gegen die Subsumtion der Ehe- und Familienrechte unter den Begriff des Besitzes eines äussern Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs als einer Person sind bereits in Erl. 29 dargelegt worden. Eine Person kann nach dem Prinzip Kant's nie Gegenstand eines Besitzes sein; wenn ich diesen Besitz nur so gebrauchen darf, wie es das Hauswesen gegen eine Person gestattet, so ist eben kein Besitz vorhanden, sondern nur ein Recht auf einzelne Handlungen der betreffenden Person, die hier indess wegen der über das Recht weit hinausragenden Natur der Ehe und Familie, sich viel weniger bestimmt, wie bei dem Obligationenrecht formuliren lassen; deshalb hält sich, abgesehn von den Ver-

mögensrechten das positive Recht bei diesen Gestaltungen der sittlichen Welt nur in sehr unbestimmten Ausdrücken. Diese Verhältnisse überschreiten nicht blos das Gebiet des Rechts, sondern auch das der Moral. Nur die Lehre von der Erwerbung und dem Verluste dieser Familienrechte gestattet eine juristische Behandlung; im Uebrigen beruhn diese Verhältnisse so sehr auf der natürlichen Grundlage der Liebe, dass selbst die Moral deren Natur und Inhalt nicht erschöpfen kann. Man vergleiche B. XI. 143.

46. Eherecht. §§ 24. 25. S. 89. Nirgends tritt die Willkürlichkeit und Einseitigkeit des angeblichen Naturrechts mehr hervor, als bei der Behandlung der Ehe. B. XI. 142 ist gesagt: „Ehe und Familie sind ein thatsächlich Gewordenes, wie die Organismen in der Natur. „Mannichfache Motive der Lust, vor Allem die Liebe haben dabei mitgewirkt; das Klima, die Lebensweise, die „Erwerbsthätigkeiten, die Menge des Wissens und die „Bildung haben in jedem Volke und in jeder Zeit dieser „Institution einen andern Inhalt und Umfang gegeben. „Polygamie und Monogamie, lebenslängliche Ehe und willkürlich lösbare, Ehen mit einer rohen Oberherrschaft „des Mannes und Ehen mit einer gleichen Stellung der „Ehegatten bezeichnen nur einige der gröbsten Unterschiede. Der Inhalt der Ehe wechselt aber nicht blos „nach Ländern und Zeiten, sondern auch nach den Ständen und Individuen, und selbst die Ehe zwischen bestimmten Personen wechselt in ihrem Inhalte mit dem „Laufe der Jahre. Aus diesen Ehen lässt sich wohl irgend ein Bestandtheil aussondern und zur Begriffsbestimmung benutzen; allein er bleibt ein so Vereinzeltes „oder Unbestimmtes, dass damit die Totalität des Verhältnisses nicht erschöpft werden kann. Diese Umstände erklären es, weshalb nicht blos das Recht, sondern auch die Moral in ihrer Behandlung der Ehe und „Familie so dürftig erscheinen. Diese Gestalten bleiben „wesentlich das Erzeugniss der Lust und der Triebe in „ihrer Besonderung nach den Eigenthümlichkeiten des „Volkes und Landes; ihr Inhalt ist wesentlich das Glück „und die gegenseitige Liebe ihrer Mitglieder; Moral und „Recht können hier nur an einzelnen Stellen und nur

„mit Vorsicht unterstützend eintreten. Damit fällt das „Meiste von dem, was die Systeme der Moral und des „Naturrechts aus dem Begriff der Ehe und Familie ab-„leiten. Schon ihre Begriffe erscheinen als ein Willkür-„liches und Gemachtes, bei denen nach der Individualität „des Verfassers der Schwerpunkt bald da-, bald dorthin „verlegt wird; insbesondere ist die Ehe kein Vertrag und „die Bereitwilligkeit, sich zu heirathen, macht sie nicht „zu solchem, weil der Inhalt der Ehe durch keine Wil-„lenserklärung erschöpft werden kann. Das Recht kann „deshalb bei ihr nur verhindernd und verbietend eintre-„ten; es kann bestimmen, welche Personen keine Ehe „eingehn können, aber es kann die positiven Bedingun-„gen der Ehe nicht bezeichnen als mit Ausdrücken, „welche über Recht und Moral hinausgehn.“ — Hiermit ist wesentlich auch das gesagt, was sich gegen die vorliegende Darstellung Kant's einwenden lässt; seine Darstellung gehört zu denen von den mancherlei Naturrechtssystemen, welche die Ehe am tiefsten erniedrigen; schon der Ausdruck: „wechselseitiger Besitz der Geschlechtsgemeinschaft“ und „Erwerb eines Gliedmasses am Menschen“ ist so widerwärtig und unwahr, dass selbst die Sprache sich nur mit Gewalt dazu hergiebt. Einen Beweis für seine Definitionen und Behauptungen hat Kant nirgends gegeben und er scheint ihn gar nicht für nöthig erachtet zu haben. Sein Rechts- und sittliches Gefühl, wie es sich durch das Leben in seinem Volke bei ihm ausgebildet hatte, ersetzte ihm jeden Beweis; freilich kann dann mit demselben Rechte der Muhamedamer seine Polygamie als die wahre naturrechtliche Ehe behaupten.

47. Ehe. § **26. 27. S. 90. 91.** Die hier aufgestellten Sätze sind ebenso wie die in §§ 24 und 25 Abstracta aus dem zu Kant's Zeit in Preussen geltenden Rechte, modifizirt durch ein Stück Moral in Bezug auf die Ehen zur linken Hand. Ihre Begründung durch „eine Gleich-„heit des Besitzes der Personen“ ist ebenso verletzend und unnatürlich, wie das Frühere. Eben dasselbe gilt für § 27, dessen Inhalt überdem mit den positiven Rechten der kultivirten Völker nicht übereinstimmt.

48. Elternrecht. §§ **28. 29. S. 93.** Für diese Dar-

stellung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern ist das in Erl. 46 und 47 Gesagte zu wiederholen. Die Begründung der Ernährung und Erziehung der Kinder daraus, „dass die Eltern durch ihre That eine Person „ohne deren Einwilligung in die Welt gesetzt haben“, erinnert an die Verpflichtungen aus Delikten oder Quasi-Delikten und ist ebenso willkürlich und verletzend, wie Kant's Begründung der Ehe. Was sonst hier gesagt wird, ist ein Extrakt aus dem zu Kant's Zeit in Preussen bestehenden Rechte; die metaphysischen Beweise dafür fehlen entweder ganz oder sind so schwach, dass deren Kritik nicht nöthig ist.

Kant thut sich viel auf seinen Begriff vom „dinglich-persönlichen Recht“ zu Gute. Allein diese Hereinziehung des dinglichen Rechts in die Familienverhältnisse ist der Natur derselben widersprechend, und wenn in einzelnen Fällen eine Klage gegen Dritte daraus abgeleitnt werden kann, so ist das doch nur bei unzurechnungsfähigen Kindern der Fall und erklärt sich viel einfacher durch die von dem Gesetze festgestellte Allgemeingültigkeit der *jura status* gegen Jedermann, ohne dass man einer Analogie mit dem Sachenrecht bedarf. In den meisten Fällen ist auch nur eine persönliche Klage gegen den rechtswidrig handelnden Ehegatten oder Familienglied zulässig.

49. Hausherrnrecht. § 30. S. 95. Auch hier sind dieselben Ausstellungen wie zu §§ 24—27 zu machen. Der Inhalt ist nicht aus der Vernunft, sondern aus dem zu Kant's Zeiten in Preussen bestehenden positiven Recht abgeleitet und die angehängten Beweise aus der Vernunft sind völlig unzureichend. So wird der Satz, dass sich Niemand seiner Persönlichkeit begeben könne, gleich wieder mit einer Ausnahme versehn, um ihn mit dem bestehenden Criminalrecht zu vereinigen. Es ist zum Erstaunen, wie Kant mit solchen Beweisen sich hat zufrieden geben können. Schon jetzt ist dieses angebliche Vernunftrecht in Bezug auf das Gesinde verschwunden, es hat sich in einen blossen Vertrag umgewandelt, und wenn erst die Todesstrafe ganz aufgehoben sein wird, passt auch jene Ausnahme nicht mehr. So zeigen sich all jene a-priori-Beweise des Naturrechts als ein jämmerliches Flickwerk, was fortwährend nach links und rechts

sich umschauen muss, um durch Ausnahmen sich mit dem positiven Rechte in Uebereinstimmung zu halten, während, wenn man offen den Willen der Autoritäten und die deren Gebote begleitende Achtung für die letzte Quelle des Sittlichen einfach so anerkennt, wie es die Geschichte und die Gegenwart lehrt, all diese Künsteleien entbehrt werden können.

50. Eintheilung der Verträge. § 31. S. 98. In B. XI. 140 ist gesagt worden: „Indem bei den Verträgen die „mannichfachsten thatsächlichen Verhältnisse die Grund- „lage und die Richtung für die Ausbildung ihrer recht- „lichen Natur und Rechtsverbindlichkeit abgegeben ha- „ben, erklärt es sich, dass eine systematische Eintheilung „derselben sich nicht durchführen lässt. Man kann der- „gleichen in verschiedener Weise versuchen; schon die „römischen Juristen haben es gethan, aber nur mit Vor- „sicht und immer von den besondern Verhältnissen ihres „Volkes geleitet.“ Es ist hier wie mit der Eintheilung der Pflanzen oder der Thiere; man kann sehr verschiedene Eintheilungen versuchen, aber keine reicht zu und es bleiben Zwischenglieder übrig, die nirgends angebracht werden können. Ein solches Eintheilen bleibt leeres Spiel der Gelehrten; es kommt im Recht nicht auf solche Klassifikationen an, sondern auf den Inhalt der Rechtsbestimmungen für die bei einem Volke gebräuchlichen Verträge; man frägt nicht, in welche Klasse von Verträgen gehört der Miethsvertrag, sondern, welchen Inhalt hat nach den Gesetzen der Miethsvertrag, oder welche Rechte hat jeder Theil danach.

Deshalb ist auch die hier von Kant gebotene Eintheilung ohne Werth und trotz ihrer angeblichen metaphysischen Ableitung nicht vollständig; so fehlt der Gesellschaftsvertrag, der Vertrag über persönliche und dingliche Servituten, die Verträge im Seerecht u. s. w. Auch bringt jede Zeit ihre eigenen neuen Verträge hervor und lässt andere verschwinden. So ist der Lehnsvertrag ausser Gebrauch gekommen; dagegen sind die Verträge über Aktien- und Commandit-Gesellschaften neu hinzugetreten.

51. Geld. S. 102. Diese Abhandlung über das Geld

ist mehr volkswirthschaftlicher als rechtlicher Natur, und sie war schon zu Kant's Zeiten durch die volkswirthschaftliche Entwickelung und deren gründlichere Auffassung überholt. Man versteht auch kaum, wie sie in eine Metaphysik der Sitten gehören kann, da es sich hier rein um Gegenstände der Erfahrung und die durch Induktion gewonnenen Gesetze handelt. Das, was Kant in dieser Beziehung am Schluss sagt, ist völlig unzureichend. In der Sache selbst ist hier Wahres mit Falschem gemischt, und es scheint, als wenn Kant das grundlegende Werk von Adam Smith nicht gründlich studirt hätte. — Wenn man statt „Fleiss“ überall „Arbeit“ sagt, wird die Darstellung Kant's verständlicher. Das Geld wird am treffendsten als das allgemeine Tauschmittel bezeichnet; Jeder nimmt es als Gegenleistung, weil er sicher ist, es wieder als Mittel für seinen Erwerb von Andern benutzen zu können. Richtig ist nur, dass der Werth des Geldes selbst durch die auf dessen Hervorbringung verwendete Arbeit und Kapitalkraft (Zinsen) bestimmt werde. Indess hat Kant übersehn, dass Papiergeld auch ohne Einlösbarkeit in Münze genau die Stelle von Metallgeld vertreten kann, wenn seine Menge den Bedarf des Verkehrs nach Gelde oder Tauschmitteln nicht übersteigt. Viele andere Unrichtigkeiten wird der in der Volkswirthschaftslehre bewanderte Leser von selbst berichtigen können.

52. Buch. S. 104. Ueber die Unzulässigkeit des Büchernachdrucks hatte Kant bereits im Mai 1785 in der Berliner Monatsschrift einen Aufsatz veröffentlicht, welcher denselben hier entwickelten Gedanken und zwar in grösserer Ausführlichkeit ausspricht. Derselbe ist Band XXXVII. S. 77 abgedruckt.

Der dort wie hier versuchte Beweis von der Unzulässigkeit des Büchernachdrucks ruht auf einer *petitio principii*, nämlich darauf, dass das Buch eine Rede des Verlegers an das Publikum im Namen des Verfassers sei. Ebenso gut, ja noch besser könnte der Satz gelten, dass das gekaufte Buch das Eigenthum des Käufers sei, was er, wie der Eigenthümer andrer Dinge, beliebig, also auch zur Vervielfältigung, benutzen könne. Nach der Natur der Sache ist das Buch keine Rede des Verlegers, son-

dern eine körperliche Sache, mit der er, wie andre Kaufleute mit ihren Waaren, Handel treibt. Um die Mittel für diese Waare, nämlich das Manuscript, zu erlangen, bedarf es eines Vertrages mit dem Verfasser; dieser kann die Rechte beider Theile auf das Mannichfachste regeln; er gilt aber nur zwischen ihnen. Hat ein Dritter nun dasselbe Mittel sich durch Ankauf eines Exemplars des gedruckten Buches verschafft, so ist er weder gegen den Verfasser noch gegen den Verleger aus dem Kaufe des Buches verbunden, es nicht selbst abzudrucken und zu verbreiten; er redet weder im Namen des Verfassers ohne Auftrag, wie Kant meint, noch kann man ein geistiges Eigenthum des Verfassers an dem Inhalte der Schrift behaupten; es sind dies Fiktionen, die man erfindet, ähnlich wie den Staatsvertrag, um das daraus herzuleiten, was in diese Fiktionen zuvor hineingelegt worden ist. Wenn also der Nachdruck als unzulässig gelten soll, so bedarf es eines öffentlichen Verbots- und Strafgesetzes, und dieses allein bestimmt die Grenze, wie weit dieses Verbot gehen soll. Der Anlass zu solchem Gesetze für den Gesetzgeber liegt in dem Nutzen, den die Gesellschaft von solchem Gesetze zieht; denn dies allein sichert dem Verfasser einen entsprechenden Lohn für die Mühe der Abfassung des Manuscripts und setzt den rechtmässigen Verleger in den Stand, einen gesicherten Handel, wie mit andrer Waare, zu treiben, d. h. sowohl dem Publikum das Buch zu einem möglichst billigen Preise abzulassen, wie dem Verfasser ein angemessenes Honorar zu gewähren. Diese Motive des Nutzens gelten aber nur für den Gesetzgeber (B. XI. 62. 63); für das Publikum entsteht die rechtliche Verbindlichkeit nicht aus diesen Interessen, sondern aus dem Gebot der Autorität und zwar für alle dieser Autorität Unterworfenen. Deshalb ist der Büchernachdruck in andern Ländern wenn die Exemplare nicht in das ursprüngliche Land gesandt werden, kein Unrecht und nicht einmal unmoralisch. Indess kann ein solcher Schutz, wie ihn die Autorität gewährt, vom Schriftsteller und Verleger und deren Erben auch gemissbraucht werden und es kann die Verbreitung wichtiger Werke durch zu hohe Preise gehindert werden; deshalb ist in den meisten Ländern dieser Schutz gegen Nachdruck nur auf eine bestimmte Zeit

gewährt; so in Deutschland auf die Lebenszeit des Verfassers und noch 30 Jahre nach seinem Tode. Es ist sehr möglich, dass diese Frist im Interesse des Publikums mit der Zeit noch verkürzt wird. Es handelt sich also hier wie überall für die Autorität um Ausgleichung collidirender Interessen; aus der Erwägung deren gegenseitiger Bedeutung und nicht aus einseitigen Auffassungen, welche ein Schriftsteller zu einem sogenannten naturrechtlichen Begriff erhoben hat, geht die Gestaltung und Fortbildung des Rechts hervor. Will die Rechtswissenschaft der Autorität bei der Aufgabe der Gesetzgebung zu Hülfe kommen, so hat sie also diese mannichfachen Interessen der Gesellschaft aufzusuchen und zu vergleichen; will sie aber nur das wirkliche Recht darstellen, so hat sie sich nur an den ausgesprochenen Willen dieser Autoritäten zu halten. Das Naturrecht mit seinen aus einseitigen Prinzipien abgeleiteten Begriffen leistet dagegen beiden Zielen keine Genüge und bleibt eine Missgeburt, die man gleich bei ihrer Geburt hätte wieder bei Seite schaffen sollen.

Ganz ähnliche Betrachtungen gelten für die Frage, ob die Hausmiethe ein dingliches oder persönliches Recht sei. Nach dem Preussischen Landrecht ist sie gegen Kant's Meinung ein dingliches Recht, und das Publikum befindet sich ganz wohl dabei, ohne dass die Hauseigenthümer sich darüber beklagt hätten.

53. Fortsetzung. § 32. 33. S. 106. Dieser Beweis für die Gültigkeit der Verjährung im Naturrecht ist voller erschlichener Prämissen. Dahin gehört der Satz, dass wer nicht einen beständigen Besitzakt an einer Sache ausübe, als einer, der nicht existirt, angesehn werde; das Recht besteht ja in seinem Unterschiede von dem Besitz gerade darin, dass es von letzterem unabhängig ist. Wenn dennoch in allen Ländern sich ein Erwerb durch Verjährung bildet, so sind es die höhern Interessen der Gesammtheit, die Sicherheit des Verkehrs u. s. w., welche die Autorität zur Einführung dieser Institution veranlassten. Kant selbst erwähnt diese Motive am Ende von Seite 105; er nennt es aber ein Postulat der praktischen Vernunft und damit wird die Verjährung zu einem metaphysischen Begriff erhoben. Dies ist freilich eine billige

Metaphysik. Das Denken muss allerdings benutzt werden, um die verschiedenen hier collidirenden Interessen des alten Eigenthümers, des Verkehrs, der Abhaltung von Unredlichkeit zu erkennen, gegen einander abzuwägen und die beste Augleichung zu finden; allein deshalb wird das so gefundene Ergebniss nicht zu einem a-priori-Produkt der reinen Vernunft. — Der Streit über positiv und naturrechtlich ist also hier, wie überall, eine Zweideutigkeit. Ueberall ist es der Nutzen, welcher die Autorität, insbesondere das Volk, bei Ausbildung seiner Rechtsinstitutionen bestimmt und leitet; insofern schöpft es die Gestaltung des Rechts aus der Natur der Sache; allein deshalb beruht diese Gestaltung nicht auf einem a-priori-Begriffe, sondern nur auf der Erfahrung, und ebenso liegt die rechtsverbindliche Natur solcher Gestaltung für den Einzelnen nicht in solchem Begriffe oder Nutzen, sondern nur in dem von der Autorität ausgegangenen Gebote; deshalb verhält es sich mit dem Streit der Rechtslehrer über den Rechtsgrund der Verjährung wie mit ihrem Streit über den Rechtsgrund der Strafe. Der Rechtsgrund in beiden Fällen und überhaupt ist für den Einzelnen immer nur der Wille der Autorität, sei dies die langsam sich ausbildende Sitte des Volkes oder das Gesetz des Fürsten. Aber der Grund für das Volk oder den Fürsten, eine solche Anordnung zu treffen, liegt in dem Nutzen, den sie damit für sich oder Andre erreichen wollen. Dieser Nutzen kann verschiedenartig sein und ebenso können auch Nachtheile mit der Anordnung sich verbinden; dies sind eben jene collidirenden elementaren Kräfte, welche je nach ihrer Stärke, wie bei einer Pflanze ihren Bau, so hier die Gestalt der Rechtsinstitution bestimmen. Verwechselt man nun die Motive für den Gesetzgeber mit dem verpflichtenden Motiv für den Gehorchenden, so entstehn jene Controversen, bei denen, insoweit sie auf die Motive des Gesetzgebers bezogen werden, Jeder Recht haben kann; denn bei der Begründung der Verjährung können, wie bei der Strafe, mehrere und verschiedene Motive gewirkt haben, wie Sicherheit des Verkehrs, Schutz des guten Glaubens, Strafe der Nachlässigkeit u. s. w. Allein sofern es sich um den Grund für die Rechtsverbindlichkeit der Institution handelt, haben jene Streitenden alle Unrecht; denn

diese Motive gelten nur für den Gesetzgeber bei der Frage *de lege ferenda*, aber nicht für den Bürger für seine Pflicht dem Gesetze zu gehorchen; diese Pflicht ruht einfach auf dem erhabenen Willen der gesetzgebenden Macht.

54. Beerbung. § 34. S. 108. Diese Begründung des Erbrechts ist ebenso erkünstelt, wie die der Verjährung. Zunächst passt sie nicht auf die Intestaterbfolge und nicht auf Erbverträge. Die Ererbung durch Testament kann aber nach den eignen Ausführungen Kant's nicht als Vertrag angesehn werden; ihre Wirksamkeit beruht also, wie zuletzt alle Rechtstitel, auf dem Willen der Autoritäten, ausgesprochen vom Volke in Bildung seines Gewohnheitsrechts, oder vom Staat durch förmliche Gesetze. Erkennt man diese Grundlage an, so bedarf es solcher Künsteleien nicht und insbesondere nicht jener empirischen Uebertragung in eine ideale, d. h. intelligible, die Zeit ausschliessende Erwerbung, welche Auffassung alles Verständniss des Rechts unmöglich macht.

55. Guter Name. § 35. S. 110. Auch diese Begründung des Rechts auf guten Namen nach dem Tode beruht auf dem transscendentalen Idealismus Kant's, wonach die Zeit aus dem intelligiblen Recht beseitigt werden kann. Dies klingt zwar sehr tiefsinnig, aber eine konsequente Anwendung dieses Prinzips zerstört auch den Begriff des menschlichen Handelns überhaupt, hebt also alles Recht auf. Es bedarf solcher Mittel hier nicht, da die Ehre der einzelnen Mitglieder der Familie auch die Ehre der übrigen Mitglieder berührt, mithin, wenn diese Ehre durch Verleumdung eines verstorbenen Mitgliedes im Sinne des Volkes geschmälert wird, den übrigen Mitgliedern eine Klage deshalb gegen die Verleumder ebenso zusteht, wie bei einer unmittelbaren Beleidigung ihrer selbst. Das Fundament liegt also in der hier statthabenden Solidarität der einzelnen Glieder einer Familie, und diese Solidarität ruht wieder auf den Sitten des Landes. Wo diese Sitte nicht besteht, fällt auch dieses Recht der Verfolgung hinweg. Hiernach hat sich dies Institut entwickelt und daraus erklärt es sich, dass das Klagerecht nur den Familienmitgliedern zusteht und nicht Jedem aus dem Volke, wie Kant deduzirt. — Der Schlusssatz S. 110

ist kaum zu verstehn; denn wenn man einsieht und beweist, dass ein Recht begründet ist, so ist damit auch seine Deduktion, d. h. seine Begründung gegeben, also dieselbe nicht blos möglich, sondern wirklich. Die Dunkelheit solcher Stellen hängt mit Kant's Gegensatz der intelligiblen und sinnlichen Welt zusammen, welche trotzdem im Causalitätszusammenhange stehn sollen.

56. Schenkung. §§ 36. 37. S. 113. Die Dunkelheit des § 36 kann erst durch die folgenden konkreten Fälle erledigt wesden. Kant kommt auf diese sonderbaren Gedanken durch eine falsche Auffassung der *justitia distributiva*, welche aber bei den Alten, insbesondere bei Aristoteles und seinen Nachfolgern einen ganz andern Sinn hatte. Während die ausgleichende Gerechtigkeit das Prinzip der Gleichheit von Leistung und Gegenleistung im Verkehr durchführte und danach die Regeln des Rechts im Einzelnen gestaltete, berücksichtigte die vertheilende Gerechtigkeit die unterschiedenen Verhältnisse und Umstände der einzelnen Personen und ordnete für diese meist ausserhalb des Verkehrs liegenden Verhältnisse der Familie, des öffentlichen Rechts und selbst der Moral die Regeln des Handelns. Aber beide Arten waren als Gerechtigkeit oder Theile des Rechts gleich bestimmt und fest geregelt, so dass der Gerichtshof bei der einen durchaus keine andre Funktion zu üben hatte, als bei der andern. Deshalb ist die hierauf gegründete Unterscheidung beider Arten bei Kant sowohl unhistorisch wie unnatürlich. Ein Gerichtshof kann nie ein Recht machen, sondern nur anwenden.

Dieses Missverständniss führte Kant gleich bei der Schenkung zu den sonderbarsten Annahmen, zu Präsumtionen gegen den ausdrücklichen Inhalt des Vertrags und zur Nichtberücksichtigung dieser Präsumtionen, die so offenbar erkünstelt und unwahr sind, dass jede Widerlegung überflässig ist. Was Kant will, ist längst von dem positiven Recht dadurch erreicht, dass die Schenkung wegen Undanks binnen einer gewissen Frist widerrufen werden kann.

57. Leihvertrag. § 38. S. 115. Aehnlich sonderbar sind die Ausführungen hier. Kant übersieht, dass ein

Vertrag über das hinaus, was die Contrahenten ausdrücklich ausgemacht haben, schon durch die allgemeinen Regeln, welche das Gesetz über solche Arten von Verträgen aufgestellt hat, ergänzt wird, und dass diese allgemeinen Regeln sich gerade auf das stützen, was Kant hier als Präsumtion oder die Privatvernunft bezeichnet; aber freilich nur auf solche Präsumtionen, welche aus dem Verkehr und den Gewohnheiten des Landes mit Sicherheit sich ergeben oder aus allgemeinen Grundsätzen sich ableiten lassen. In diesem Sinne haben die Gesetze auch bei dem Leihvertrage bereits für Alles gesorgt, was Kant wünscht, wenn auch, und zwar mit Recht, nicht ganz in seinem Sinne. Der Leiher hat danach *culpam levissimam*, aber nicht den *casus* zu prästiren; der Zufall konnte ja den Eigenthämer auch ohne diesen Vertrag treffen, und deshalb liegt es nicht in der Natur dieses Vertrages, die Regel *casum sentit dominus* hier aufzuheben. Indem aber der Leiher zu der höchsten Sorgfalt verpflichtet ist, werden die meisten Beschädigungsfälle ihn treffen, und indem das Gericht nicht blos den Vertrag für sich, sondern auch nach dem ihn ergänzenden Gesetze aufzufassen hat, fällt der von Kant angenommene Gegensatz zwischen der Entscheidung des Gerichts und der Privatvernunft hinweg.

58. Vindikation. § 39. S. 119. Kant erkennt hier an, dass bei dem Besitzer, der in gutem Glauben eine Sache von dem Nichteigenthümer erworben hat, zwei gleichberechtigte Prinzipien einander entgegenstehn; einmal die Sicherheit des Eigenthums, was auch ohne Besitz fortdauert und zweitens die Sicherheit des Verkehrs, da man in vielen Fällen gar nicht ermitteln kann, ob der Besitzer Eigenthümer ist oder nicht. Das Gesetz und nicht der Gerichtshof hat deshalb hier eine Ausgleichung zu finden und sie ist längst dahin erfolgt, dass der Erwerber in gutem Glauben die gezogenen Nutzungen behält und nach vielen Landesrechten auch die Erstattung des gezahlten Preises von dem vindizirenden Eigenthümer verlangen kann. Daneben ist in einzelnen Fällen solchem Besitzer selbst das volle Eigenthum gegeben, wie bei Geld, Papieren auf den Inhaber, bei den auf öffentlichen Märkten erkauften Waaren u. s. w. Auch hier ist also der Gerichtshof nicht die Person, welche das Recht

bildet, sondern der Gesetzgeber, und das, was dieser verordnet, ist nichts gegen das Naturrecht, sondern vielmehr das Naturgemässe. Nur wenn man, wie alle Naturrechtslehrer, sich erst in einseitiger Auffassung einen Begriff zurecht macht und daraus die Folgerungen ableitet, kommt ein solches Naturrecht zu einem andern Ergebniss. Ein solches Ergebniss ist dann nicht das Vernünftige, sondern das Unvernünftige, weil es von den vielen das Gesetz bestimmenden Momenten nur eines und das andre herausgezogen hat und danach allein die ganze Natur des Rechtsverhältnisses bestimmen will. — An dem vorliegenden Fall hat man ein Beispiel, wie vielmehr die Landessitten und das positive Recht das höhere und vernünftige Recht sind und jenes angebliche Naturrecht nur das Produkt beschränkter Stubengelehrsamkeit.

59. Eid. § 40. S. 121. Es ist hier nur das zu Erläuterung 58 Gesagte zu wiederholen. Die Pflicht, auf Erfordern der Behörde einen Eid für die Wahrheit seiner Aussage abzulegen, und die Pflicht des Richters, den Inhalt einer oder mehrerer solcher beschworenen Aussagen nach Erwägung aller Nebenumstände für wahr anzunehmen, sind nicht „an sich unrecht“, wie hier Kant sagt; solche Behauptung ist nur die Folge, dass er nicht alle hier einwirkenden Interessen erwogen, sondern nur Eines oder das Andre daraus aufgegriffen und danach den Fall beurtheilt hat. Deshalb muss selbst Kant, sowie er von dieser Einseitigkeit abgeht, jene Pflichten anerkennen, und selbst für seine Bedenken ist durch die Bestimmungen der Fälle, wo Jemand den Eid verweigern kann, längst von den Gesetzen gesorgt.

60. Uebergang zum rechtlichen Zustande. §§ 41. 42. S. 124. In diesen beiden §§ will Kant den Uebergang aus dem Natur- in den bürgerlichen Zustand vorbereiten. Auch hier laufen viele falsche Definitionen unter, wie es bei einer Auffassung, die halb sich auf die Erfahrung stützt, halb den Inhalt *a priori* herleiten will, nicht anders möglich ist. Die Pflicht, in den bürgerlichen Zustand einzutreten, wird hier durch Motive begründet, deren Gefährlichkeit nur Jemand sich verhehlen kann,

der um jeden Preis einen Beweis für seine Ansicht herbeischaffen will.

Ueber die Art und Weise, wie dieser bürgerliche Zustand herzustellen sei, äussert sich Kant hier noch nicht; später erwähnt er des Vertrages als eines solchen Mittels; indess bildet der Vertrag bei Kant nicht mehr die Grundlage für den Inhalt des Staates, wie dies bei Hobbes und Rousseau der Fall ist. Da die Abschliessung eines solchen Vertrags Aller mit Allen zu den Unmöglichkeiten und Fiktionen der Naturrechtslehrer gehört, so erhellt schon hieraus, dass es eine Pflicht, auf diese Weise in den bürgerlichen Zustand zu treten, für den Einzelnen nicht geben kann, mithin der Staat eine andre Grundlage haben muss.

61. Anhang. S. 126. Der Rezensent hatte hier mit Recht gerügt, dass ein Begehren bestehn kann, ohne dass es die Wirkung zur Folge hat; z. B. das Begehren nach der Quadratur des Kreises, das Begehren zu fliegen, das Begehren, einen Verstorbenen wiederzusehn. — Kant ändert in Folge dessen hier seine Definition in das Bestreben, Ursache zu sein; allein in dem Bestreben ist nur ein andres Wort für Begehren gesetzt, während das Bedenken bleibt, dass man das nicht Ursache nennen kann, was nicht immer eine Wirkung zur Folge hat. Ebenso falsch ist, dass die Vorstellungen die Wirkungen vermitteln; vielmehr ist nicht das Vorstellen, sondern die von dem Begehren erweckte Kraft, sei sie körperlich oder geistig, das, was erst die Wirkung herbeiführt. Die Vorstellung kann nicht einmal das Begehren erwecken, es gehört dazu allemal ein hinzutretendes Gefühl eines gegenwärtigen Schmerzes oder einer kommenden Lust.

62. Dinglich-persönliches Recht. S. 133. Diese Ausführungen hier beseitigen nicht die in Erl. 45 dargelegten Bedenken. Es bleibt ein Widerspruch, dass das dinglich-persönliche Recht als „der Gebrauch einer Person gleich „einer Sache ohne Abbruch ihrer Persönlichkeit“ definirt wird; denn ein solcher Gebrauch ist kein Gebrauch einer Sache. Die ganze Frage läuft auf einen Wortstreit hinaus. Es handelt sich hier um rein persönliche Rechte innerhalb der Familie, bei denen nur das eine Ungewöhn-

liche mitunter eintritt, dass die Klage auch gegen einen Dritten gerichtet werden kann, wenn er ein unmündiges Kind dem Vater vorenthält. In allen übrigen Fällen, wo es sich um erwachsene Personen handelt, muss und kann die Klage nur gegen diese selbst gerichtet werden. Jener Ausnahmefall verwandelt aber die Rechte des Vaters gegen sein Kind nicht in ein dingliches Niessbrauchsrecht. Kant zieht also Analogien herbei, die nicht begründet sind. Wäre hier eine Art dingliches Recht vorhanden, so müsste die Klage gegen Dritte auch bei grossjährigen Kindern und Ehefrauen Statt haben, was nicht der Fall ist.

Der Ausdruck: „mit Maul und Zähnen“ S. 129 ist ein ostpreussischer Provinzialismus und heisst so viel als „mit Haut und Haaren“ oder gänzlich.

Auch die Frage über die Dinglichkeit oder Persönlichkeit des Rechts des Miethers ist schon in Erl. 44 erledigt. Die Präsumtion, durch welche Kant hier das blos persönliche Recht begründen will, ist durchaus willkürlich und nur eine Vorausnahme dessen, was erst zu beweisen ist. Ebenso gut könnte man für den Miether die entgegengesetzte Präsumtion behaupten.

63. Strafrecht. S. 134. Die Begründung des Strafrechts auf das *jus talionis* ist ebenso einseitig, wie alle bisherigen Begründungen aus der Vernunft oder Idee. Dieses *jus talionis* wird überdem durch den Zusatz eines Uebels „was nicht dem Buchstaben, aber dem Geiste des Strafgesetzes gemäss gleich sei“, wieder aufgehoben. Dieser Geist ist eben der Wille des Gesetzgebers, und dann ergiebt sich vielmehr als Folge, dass alle Strafen für den Verbrecher durch das Dasein eines seine That damit belegenden Strafgesetzes gerechtfertigt sind; denn dann ist die Talion nicht das Erste, sondern dieser Wille, und erst aus diesem, dem Geiste, wird gefolgert, dass die Strafe der Verletzung gleich stehe.

Der Streit zwischen den absoluten und relativen Strafrechtstheorien erledigt sich sofort, wenn man die Gründe des Gesetzgebers von den Gründen der Anwendung der Strafe unterscheidet. Die Autoritäten oder der Gesetzgeber werden bei dem Erlass der Gesetze nicht durch Rechtsgründe, sondern durch Erwägungen der Klugheit

und Zweckmässigkeit bestimmt; hier haben jene relativen Gründe der Abschreckung, der Besserung, der Vergeltung u. s. w. ihre Stellung und ihre Wahrheit; aus deren gegenseitiger Erwägung geht das Strafgesetz als Compromiss hervor. Dagegen ist der Rechtsgrund für die Anwendung der verordneten Strafe nicht in jenen Motiven der Autorität, sondern in ihrem Gebote zu suchen; weil sie die Strafe geboten hat, ist sie rechtlich und muss erkannt und vollstreckt werden. Das sittliche Gefühl, was hier sich erhebt und dies fordert, ohne nach irgend einem Nutzen zu fragen, hat die absoluten Theorien erzeugt; dagegen hat die Erkenntniss, dass der Gesetzgeber bei dem Erlass des Gesetzes nicht dadurch, sondern durch den Nutzen der Strafe geleitet wird, zu den relativen Theorien geführt. Man sieht, dass beide Theorien Recht haben, die eine für die Verpflichteten, die andre für die Autorität; aber auch dass die Verbindung beider Theorien zu einer einen Widerspruch enthält, obgleich diese Forderung jetzt in allen Compendien zu lesen ist. Man sehe das Weitere B. XI. S. 165.

In der Anmerkung S. 133 kommt Kant auf diese Unterscheidung, allein ohne sie klar zu erfassen.

64. Ersitzung. S. 136. Kant hat gegen seine Rezensenten Recht, wenn er die Ersitzung als Erwerbstitel und nicht als eine blosse Präsumtion festhält. Allein wenn er behauptet, „Unrecht könne dadurch, dass es „lange gewährt, kein Recht werden," so vernichtet er damit die Möglichkeit der Ersitzung; wie denn er selbst sie demnächst als einen Widerspruch anerkennt. Kant muss deshalb seinen Idealismus, welcher die Zeit als kein Reales anerkennt, zu Hülfe nehmen; allein dies sind Künsteleien, welche für die sensible Welt nicht zu brauchen sind. Auch bei der Ersitzung sind es Zweckmässigkeitsgründe, welche den Gesetzgeber bestimmen, ein Nichtrecht durch lange Ausübung bei vorhandenem gutem Glauben zu einem Rechte zu erheben und damit jenen allgemeinen Grundsatz zu beschränken.

65. Beerbung. S. 138. Diese Ausführungen beseitigen nicht das, was bereits in Erl. 43 dagegen gesagt

worden ist. Alle diese naturrechtlichen Begründungen der einzelnen Rechtsinstitutionen sind eine überflüssige, ja die konkrete Natur der Institutionen beschädigende Arbeit, weil sie den Standpunkt des Gesetzgebers nicht von denen des Unterthans trennen. Für letztere gilt die Institution als rechtlich, weil die Autorität sie so geboten hat; für den Gesetzgeber ist sein Gebot dagegen aus den verschiedensten Motiven der Lust und des Nutzens hervorgegangen. In der Regel collidirt hier das eine Motiv mit dem andern, und eine wohlwollende und das Ganze im Auge habende Autorität wählt deshalb einen Mittelweg oder ein Compromiss, welches der Institution ihre Nützlichkeit nach möglichst vielen Seiten sichert, aber durch diese Compromissnatur es unmöglich macht, solche Institutionen nur aus einem Prinzip folgerecht abzuleiten. Indem das Naturrecht dies dennoch überall versucht, ist es gerade dadurch verhindert, die konkrete Natur der Institutionen und deren reichen Inhalt zu erfassen, vielmehr zu mehr oder weniger starken Entstellungen oder unnatürlichen Auslegungen genöthigt.

66. Stiftungen. S. 142. Diese Ausführungen unter A. bis D. athmen den Geist der damaligen Zeit und finden noch heut zu Tage Vertheidiger genug; aber sie sind nichts weniger als Beweise, da sie sich sämmtlich im Kreise drehn und in den Gründen die Sätze schon als erwiesen angenommen und als Prämissen benutzt werden, welche erst bewiesen werden sollen. Es handelt sich auch hier überall um Collision gleichberechtigter Prinzipien; einmal um die Heiligkeit erworbener Rechte und daneben um das damit collidirende Wohl der Allgemeinheit. Je nachdem man nun sich einseitig nur an das eine oder nur an das andre dieser Prinzipien hält, ist nichts leichter, als die Aufhebung solcher Stiftungen zu rechtfertigen oder als unzulässig darzulegen. Kant hält sich in dieser Weise hier an das Prinzip des allgemeinen Wohls als das höhere und ist so schnell fertig. Man sieht, diese Frage fällt nicht in das Gebiet der Anwendung der Gesetze, sondern gehört zu der Frage, ob sie zu erlassen sind; sie gehört also nicht in das Recht, sondern in die Politik, wo der Entschluss sich nach dem Nutzen und der Zweckmässigkeit bestimmt. Die Autoritäten sind

selbst an den Satz, dass erworbene Rechte nicht genommen werden dürfen, nicht gebunden, wie dies die Geschichte der Völker auf allen Seiten lehrt, und deshalb können sie auch die hier gestellten Fragen frei nach ihrem Ermessen entscheiden, wobei die eine Entscheidung je nach den Verhältnissen ebenso begründet sein kann, wie es die entgegengesetzte nach den Verhältnissen einer anderen Zeit oder eines anderen Landes sein kann.

Die Bedeutung der Kirche als einer selbstständigen, dem Staate nicht unterworfenen Autorität, ist von Kant völlig verkannt. (B. XI. 146.) Auch hier spricht er zwar als Liberaler, aber nicht als Philosoph.

67. Beschluss des Anhangs. S. 145. Die hier von Kant gegebenen Ausführungen grenzen sehr nahe an das, was B. XI. 52 über den Begrlff der Autoritäten und über die Ableitung allen Rechts aus den Geboten erhabener Mächte gesagt worden ist. Auch Kant leitet das öffentliche Recht aus dem Unterwerfen unter einen souveränen Willen, d. h. aus dem blossen thatsächlichen Besitze der höchsten Gewalt ab; dies ist genau der Begriff der B. XI. 53 aufgestellten Autorität, welche die Quelle allen Rechtes ist, ohne selbst ihm unterworfen zu sein. Nur die Begründung des Satzes wird in B. XI. auf empirischem Wege versucht, während Kant sie auf seinen Idealismus stützt, und zwar in einer Weise, die unverständlich bleibt. Kant will damit jeder Revolution entgegentreten; allein dabei erkennt er doch die Legalität der aus einer gelungenen Revolution hervorgegangenen neuen Staatsgewalt an. Dies bleibt ein Widerspruch, so lange man dabei beharrt, den Kampf zwischen den Autoritäten (Fürst, Kirche, Volk) einem Rechtsgesetz zu unterwerfen. Dergleichen Kämpfe stehen, wie die Ausbrüche der Vulkane, ausserhalb des Rechts, nur unter den Naturgesetzen (B. XI. 151).

68. Das Staatsrecht. §§ 43. 44. S. 151. Kant versteht unter „öffentlichem Recht" nach seinen Ausführungen in § 43, abweichend vom jetzigen Sprachgebrauch, nicht blos das *jus publicum*, das Staats- und Völkerrecht, sondern auch das positive Privatrecht. Im Uebrigen kom-

men die hier gegebenen Definitionen später zur Prüfung. Der § 44 erinnert in seiner Deduktion an die gleiche Ausführung von Hobbes in seiner Schrift über den Bürger (Uebersetzt vom Herausgeber. Leipzig 1873 bei Brockhaus. S. 80 u. f.). Kant will zwar nicht behaupten, dass im Naturzustande ein Krieg Aller gegen Alle Statt habe; allein die Sicherheit des Rechts fehle und deshalb habe Jeder „ein Recht, den Andern mit Gewalt anzutreiben, den bürgerlichen Zustand zu begründen.“ Dies ist eine noch stärkere Forderung, als Hobbes sie stellt, der zwar auch eine Pflicht, in den Staatsverband zu treten, aufstellt, aber doch dem Einzelnen kein Zwangsrecht zu diesem Eintritt gegen die Andern zutheilt. Auch dürfte ein solches Recht und solcher Zwang eher zu allem Andern, als zu einem bürgerlichen Zustande führen.

69. Staat. §§ 45. 46. S. 154. Kant definirt den Staat als „Vereinigung einer Menge von Menschen“. Damit ist wohl der Vertrag gemeint. S. 154 wird es auch ausdrücklich „Kontrakt“ von Kant genannt; indess lassen die Aeusserungen auf S. 158 entnehmen, dass nach Kant der Staat auch von der Gewalt seinen Anfang nehmen kann. Kant legt überhaupt auf die Art der Entstehung weniger Gewicht, als auf die Idee des Staats; diese soll die Norm für den bestehenden Staat bilden. Diese Idee vertritt also bei Kant den Vertrag und dessen Inhalt, und man könnte sagen, dass solche Idee immer ein Höheres und Besseres sei, als die blosse Willkür, welche bei einem Vertrage über den Inhalt und die Verfassung des Staates bestimmt. Indess näher betrachtet ist Eines so leer als das Andre und die verschiedenen naturrechtlichen Systeme seit H. Grotius und Hobbes bis auf Hegel zeigen, dass jeder Schriftsteller das, was er wünschte, ebenso aus dem Inhalte eines fingirten Vertrages, wie aus dem Inhalte einer solchen Idee herleiten kann. Ueberall halten diese Systeme an dem falschen Gedanken eines Normal- oder Musterstaates fest, der für alle Zeiten und Völker als Richtschnur gelten müsse, während die Verfassung des Staates und sein ganzes Recht nur das Produkt der von dem Nutzen und den Trieben bestimmten Gebote der Autoritäten (Volk, Fürst, Kirche) ist und deshalb in jedem Lande nach seinen

Naturbedingungen, seiner Geschichte, seinem Volkscharakter, seinen Erwerbszweigen u. s. w. eine eigenthümliche Gestalt ebenso annimmt, wie die Pflanzen und Thiere dieses Landes. Es giebt weder eine Normaleiche, nach der sich die Eichen in Schweden, Deutschland und Italien zu richten haben, noch einen Normalstaat, nach dem die Verfassung und Verwaltung dieser Länder sich zu modeln hat.

Die drei Gewalten sind nur scheinbar a-priori konstruirt; sie sind von Montesquieu aus England übernommen. Die gesetzgebende Gewalt wird hier fälschlich „Herrschergewalt“ (Souveränität) genannt. Dies ist sie nicht. In der Souveränität liegt allerdings das Erhabensein über den Gesetzen; allein diese Souveränität steht nur den realen Autoritäten und Mächten zu, d. h. dem Fürsten, dem Volke und der Kirchengewalt; dagegen ist die Gesetzgebung nur ein Theil dieser Souveränität. Nach Kant soll die gesetzgebende Gewalt nur dem Volke zustehn; trotz seines metaphysischen Beweises ist dies aber in keinem Staate, selbst nicht in den Republiken der Fall, und Kant zieht unmittelbar dahinter den Unterschied zwischen aktiven und passiven Staatsbürgern, wodurch nur ein kleiner Theil des Volkes übrig bleibt, dem die Gesetzgebung zukommt. Dies Alles lehrt die Hohlheit solcher naturrechtlichen Definitionen, die in jedem Jahrhundert anders ausfallen, weil die Entwickelung der Völker anderen Ansichten Raum gegeben hat, welche dann die Lehrer des Naturrechts nicht verabsäumen, auch ihrerseits als das Natur- und Vernunftrecht darzulegen.

70. Die Staatsgewalten. §§ **47. 48. 49. S. 157.** Kant spricht hier von „dem ursprünglichen Staatskontrakt“, indess wird die Rechtsgültigkeit eines bestehenden Staates durch das Fehlen eines solchen Vertrages nicht erschüttert, wie Kant S. 158 ausführt. Es ist dies nur dann kein Widerspruch, wenn nicht der Vertrag, sondern die Idee des Staates den Regulator macht und die Norm abgiebt. Was sonst über die drei Gewalten hier gesagt wird, ist ein Extrakt aus den zu Kant's Zeit während der ersten französischen Revolution herrschenden Ansichten, und es ist eitel Täuschung, wenn Kant meint,

dieser Inhalt lasse sich aus der reinen Vernunft ableiten. Kant ist nach diesen §§ ein entschiedener Republikaner; freilich nur in der Theorie, wie die nachfolgende Anmerkung zur Genüge ergiebt.

71. Anmerkung. S. 164. Hier entwickelt Kant eine Lehre des unbedingten Gehorsams, welche an vielen Stellen bis auf die Wortfassung an Hobbes erinnert. Es ist schwer, diese Sätze mit seiner Staatsidee oder seinem Staatsvertrag zu vereinigen. Was Kant zur Rechtfertigung beibringt, ist aus Hobbes entlehnt und ein dialektisches Spiel mit dem Begriff der höchsten Gewalt. Der Beweis ist für Kant viel schwieriger, als für Hobbes, weil letzterer dem König alle Gewalt zuspricht, Kant aber diese dem Volke lässt. Kant kann sich deshalb nur mit dem beinah komischen Einwand schützen, dass das Volk wohl Gesetze geben, aber nicht ausführen dürfe, selbst nicht einem Despoten gegenüber, welcher diese Gesetze verlacht und unbeachtet lässt. Das sind die unvermeidlichen Monstruositäten solcher Auffassungen der organischen Gestalten innerhalb der sittlichen Welt, wie man sie in allen Naturrechten wiederfindet. Im Allgemeinen bleibt Kant wenigstens der Vorzug der Konsequenz, wenn er jeden Widerstand gegen die ausführende Gewalt verwirft. Alle Vermittelungsversuche erscheinen dagegen viel abstossender. Die Wahrheit kann indess hier nur erreicht werden, wenn man die Autoritäten als über dem Recht erhaben anerkennt. Kant thut dies zwar mit dem Fürsten, aber nicht mit dem Volke. Allein das Volk als Einheit ist auch eine Quelle des Rechts und eine erhabene Macht gegenüber dem Einzelnen; deshalb steht auch das Volk als Autorität und Einheit nicht unter dem Gesetze und deshalb ist die Vereinigung von Fürst und Volk zu einem Staate für beide kein Akt, der sie rechtlich verpflichtet, sondern nur eine thatsächliche Gemeinschaft, die von jedem Theile zu jeder Zeit ohne Rechtsverletzung aufgehoben werden kann, wenn er glaubt, die nöthige Gewalt dazu zu besitzen. Gelingt ein solcher Staatsstreich von Seiten des Fürsten oder eine Revolution von Seiten des Volkes, so ist ein solcher Akt, insofern der Staat bleibt, ein Akt der Autorität und für die Einzelnen die Grundlage eines neuen Rechtszustan-

des. — Die richtige Auffassung dieser politischen Aktionen ist deshalb die, dass man sie wie Vorgänge der Natur betrachtet, auf welche die Begriffe von Recht und Unrecht keine Anwendung leiden. Das Weitere ist ausgeführt B. XI. 151. Wenn nach der Anmerkung S. 161 die Hinrichtung eines entthronten Monarchen im Wege des Kriminalprozesses empört, so ist es nur, weil man die Formen der Justiz missbraucht und auf einen Fall anwendet, auf den das Recht gar keine Anwendung leidet.

Wenn übrigens selbst Kant die geglückte Revolution für eine neue verbindliche Quelle des Rechts erklärt, so ist dies zwar mit seiner unbedingten Verdammung der Revolutionen schwer zu vereinen und Kant ist auch nicht im Stande, einen Rechtsgrund dafür anzuführen; allein es ist gerade diese Inkonsequenz eine Anerkennung der eben entwickelten Lehre, wonach solche politische Vorgänge rein als Naturereignisse aufzufassen sind.

72. Staatsverfassung. S. 166. Die hier entwickelte Lehre von dem Landesherrn ist ein Extrakt aus den am Ende des vorigen Jahrhunderts herrschenden liberalen Ansichten, untermischt mit Absonderlichkeiten, wie z. B. die, dass der Landesherr keine Domainen und überhaupt kein Eigenthum haben dürfe, die sich als Konsequenzen falscher Begriffe mit eindrängen. Die Gefahr, welche Kant in den Domänen findet, ist ja bei dem nach ihm geltenden unbedingten Gehorsam der Unterthanen immer vorhanden. Auch ist es ein Widerspruch, wenn dem Landesherrn das Recht der Beschützung zugesprochen wird, aber so, „dass das Volk sich selber beschützt“.

73. Staatsverfassung. S. 169. Die hier aufgestellten Regeln sind nur nothdürftig begründet und zu einem grossen Theile durch die Fortschritte der Finanz- und Volkswirthschafts-Wissenschaft als irrig erkannt. Dies zeigt, wie unzuverlässig solche Metaphysik ist, die sich a-priori aufbauen will. Bei der Kirche verkennt Kant die Natur derselben als Autorität, vermöge deren sie, wie der Staat, über dem Rechte steht. Deshalb ist das Verhältniss zwischen beiden nur ein thatsächliches, und selbst Verträge und Concordate sind hier nur ein Schein

des Rechts, der sofort zerreisst, wenn der eine Theil sich stark genug fühlt, um seine Stellung zu erhöhen. (B. XI. 168.)

74. Aemter, Adel. S. 172. Auch hier kann nur das Frühere wiederholt werden. Keiner der hier aufgestellten Sätze hat eine absolute Wahrheit; es kommt Alles auf die geschichtliche Entwickelung des Staates an, und was vor hundert Jahren volles Recht gewesen, kann heute Unrecht sein, so z. B. die Sklaverei in Folge Verbrechens, welche Kant noch zulässt, während sie jetzt selbst als Strafe ausgeschlossen ist. Am meisten verletzt bei diesen Ausführungen ihre Begründung auf angeblich ewig geltende Grundsätze, denen man doch an der Stirn ansieht, wie der Autor sie sich erst zurecht gemacht hat, um das zu beweisen, was er wünscht. Dahin gehört z. B. der Satz, dass das Staatsoberhaupt das nicht beschliessen könne, was der vereinigte Wille des Volkes nicht beschliessen würde (S. 169). Ein solcher Satz ist nicht blos völlig unpraktisch, denn wie will man ermitteln, dass der Wille des Volkes dies nicht beschliessen könnte, es ist ja souverän; sondern der Satz läuft auch gegen den unbedingten Gehorsam, den das Volk dem Landesherrn schuldet, und gegen die Theilung der Gewalten, wo keine in der andern Gebiet nach Kant (S. 156) eingreifen darf.

75. Straf-Begnadigungsrecht. S. 180. Die hier behandelten Fragen sind schon in Erl. 63 besprochen worden. Kant huldigt der absoluten Strafrechtstheorie; weshalb aber die Strafe dem Verbrechen folgen müsse, kann er nicht begründen; es bleibt bei der blossen Behauptung. Allerdings stimmt in gewisser Beziehung das sittliche Gefühl dem bei, aber doch nur, weil ein von der Autorität erlassenes Gesetz die Strafe mit gewissen Handlungen verbindet. Dies trifft aber nicht die andere Frage, welche Gründe bei dem Gesetzgeber vorliegen, um ihn zu einem solchen Gebot zu veranlassen. Hier können zwar alle Gründe der relativen Theorie geltend gemacht werden; aber doch nur deshalb, weil die Autorität über dem Gesetze steht (B. XI. 63). Nur dann sind solche Gründe des Nutzens zulässig, und die Gründe der Gegner

können nur dann beseitigt werden, wenn man zuvor diese Natur der Autoritäten dargelegt hat.

Kant hat auch sein *jus talionis* nicht begründet; überall soll das „Gleich“ nicht nach der äussern Strafe, sondern nach der Empfindung des Einzelnen beurtheilt werden, womit dieses Gleich ganz unerfindlich wird. — Den Einwand Beccaria's vermag Kant nur durch Künsteleien zu widerlegen; es wäre viel einfacher gewesen, wenn Kant festgehalten hätte, dass der Staat nicht auf einem Vertrage beruhe; fällt diese Unterlage des Staats, so fällt auch die Ausführung von Beccaria. — Ebenso sophistisch ist Kant's Beweis, dass der Mord eines unehelichen Kindes und das Duell nicht mit dem Tode bestraft werden können; denn man kann nicht behaupten, dass das uneheliche Kind ausser dem Gesetze stehe; wäre dies, so müsste dessen Tödtung Jedermann freistehn. Hier wie bei dem Duell lässt der Gesetzgeber wegen der heftigen, auf den Verbrecher einwirkenden Affekte der Ehre gelindere Strafe eintreten; dies genügt vollkommen, da der Gesetzgeber über dem Rechte steht.

76. Begnadigungsrecht. S. 180. Kant beschränkt dasselbe viel zu sehr und geräth dadurch in Widerspruch mit den positiven Rechtszuständen aller Völker. Die Macht zu begnadigen folgt einfach aus der Natur der Autorität, welche dem Fürsten oder Inhaber der Staatsgewalt einwohnt; sie kann deshalb an keine Bedingung geknüpft werden und ist überhaupt kein Recht, sondern nur eine Macht, welche erst für die Unterthanen zu einem Rechte wird (B. XI. 158).

77. Ausland. S. 181. Auch hier handelt es sich um blosse Behauptungen; von einer Begründung derselben, namentlich *a priori*, ist nichts zu spüren; die Kritik kann deshalb dem Leser selbst überlassen bleiben.

78. Staatsform. S. 186. Dieser Abschnitt bewegt sich in Betrachtungen, die keiner Kritik bedürfen, nachdem in den 75 Jahren seit Abfassung dieses Werkes die Weltgeschichte zur Genüge gezeigt hat, dass auf solche abstrakte Sätze kein Werth gelegt werden kann, und es keine Musterstaatsform giebt, die für alle Länder gilt.

Die Bewegung der Völker lässt sich nicht in die Fesseln solcher abstrakten Bsgriffe einzwängen, die selbst nur aus einseitigen Auffassungen und Prinzipien hergeleitet sind. Dies gilt auch für Kant's Satz, „dass die reine „Republik die einzig rechtmässige Verfassung eines Vol- „kes sei". Am stärksten treten diese Einseitigkeiten in seiner Beurtheilung des Anfangs der französischen Revolution hervor; er bewegt sich da in privatrechtlichen Auffassungen, als wenn diese Revolution durch Verträge und Rechtsklauseln hätte verhindert werden können. Dergleichen Urtheile sind ein trauriges Zeugniss für die Philosophie.

79. Völkerrecht. §§ 53. 54. S. 188. Auch hier geht Kant von durchaus willkürlichen Sätzen aus, welche unter den hochklingenden Namen der Vernunft verhüllt werden. Die geschichtliche Betrachtung ist ganz vernachlässigt; es genügt Kant, dass sein individuelles Gefühl gewisse Zustände verdammt, um sofort Sätze darauf zu bauen, die aller Wirklichkeit und Geschichte Hohn sprechen. Die realistische Auffassung ist B. XI. 172 und zu Hugo Grotius (B. XV. 37 in Erl. 13 daselbst) entwickelt worden.

80. Recht des Krieges. §§ 55—58. S. 194. Kant bewegt sich hier ebenfalls in blossen Behauptungen und in Aufstellung selbstgeschaffener Prinzipien, um das, was er wünscht, dann logisch daraus abzuleiten. Man kann sich über die Humanität freuen, die aus solchen Forderungen hervorleuchtet, allein es bleibt eine billige Humanität, wenn sie von den realen, die Wirklichkeit bestimmenden Mächten absieht und die Wünsche des Herzens zu einem Rechtsgesetze für die Völker macht. Deshalb kommt auch Kant zu Folgerungen, die bis heute im Völkerrecht nicht anerkannt sind; z. B. dass es keinen Strafkrieg geben könne, ein Satz, der in einen Wortstreit ausläuft; ferner, dass es keinen Unterjochungskrieg geben könne; dass weder Spione noch versteckte Scharfschützen, noch Verbreitung falscher Nachrichten im Kriege zulässig seien.

81. Das Recht des Friedens. §§ 59—61. S. 196.

Diese Ausführungen sind dürftig. Die friedliche Natur eines Stubengelehrten ist freilich jedem Kriege abhold; deshalb schwärmen alle Philosophen für den ewigen Frieden und suchen ihn wenigstens als das zu erstrebende Ideal hinzustellen. Bis jetzt hat die Weltgeschichte dieses Ideals gespottet, und von einer Pflicht, darauf hinzuwirken, kann nach dem Begriff der Souveränität der Staaten nicht die Rede sein. Diese Souveränität ist von so überaus hoher Bedeutung, dass kein Volk von genügender Macht sich in den grossen Fragen seiner Selbstständigkeit und Integrität dem Ausspruche eines Tribunals unterwerfen wird. Ebenso ist jeder Krieg von so vielen heilsamen Folgen begleitet, dass selbst aus dem Standpunkt des Nutzens man zweifeln kann, ob er verdammt werden darf. Keine Philosophie ist im Stande, den Gang, welchen die Weltgeschichte und die Kultur der Völker nehmen wird, über die nächsten Generationen hinaus zu übersehn und man kann deshalb dergleichen Ideale ruhig den Philosophen und Schwärmern überlassen; der Gang der Weltgeschichte wird davon nicht berührt.

82. Weltbürgerrecht. § 62. S. 199. Kant behandelt unter diesem Begriff nur vereinzelte Fragen; aber auch hier lehrt die Geschichte, dass mit selbstgemachten Begriffen und Prinzipien nichts zu erledigen ist. Die Ausbreitung der Kultur auf der Erde ist keine Frage des Rechts, sondern von einer grossen Zahl meist natürlicher Bedingungen abhängig; deshalb ist auch die Frage nach der Besitzergreifung der von Wilden bewohnten Landstriche nur eine Frage der Macht, aber nicht des Rechts. Man kann zwar hier mit Kant auf die Heiligkeit des Rechts pochen, allein es fragt sich doch vor Allem, ob überhaupt das Gebiet des Rechts so weit geht und ob nicht die Begriffe des Rechts hier auf Verhältnisse angewendet werden, worauf sie nach ihrer Natur nicht passen. Alle solche feierliche Reden sind also grundlose Behauptungen oder Täuschungen des persönlichen Gefühls, die man zu Aussprüchen der Vernunft umstempelt.

83. Beschluss. S. 201. Diese Ausführung ruht auf dem Satze: Es soll kein Krieg sein! Dies ist nach Kant

ein Gebot der moralisch-praktischen Vernunft. Allerdings wäre dann alles Andre, was er hier sagt, bewiesen, nur Schade, dass man diese Grundlage nicht zugeben kann, wie bereits wiederholt dargelegt worden.

84. Vorrede. S. 207. Die Anfangsgründe der Tugendlehre sind mit denen der Rechtslehre als ein Werk erschienen. Es kann deshalb auffallen, dass Kant zwei Vorreden für diese zwei Theile geschrieben hat. Indess erklärt es sich daraus, dass die Rechtslehre, als erster Theil, schon nach Michaelis 1796, die Tugendlehre als zweiter Theil erst 1797 erschienen ist. Die innere Verschiedenheit des Gegenstandes in beiden Theilen mag dabei mitbestimmend gewirkt haben; indess konnte das, was Kant hier in der Vorrede sagt, ebenso gut im Werke selbst als Einleitung gesagt werden.

Diese Tugendlehre setzt ebenso, wie die Rechtslehre, die Kenntniss der 1785 erschienenen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten voraus. Die allgemeinen Begriffe von Recht und Tugend sind bereits in der Einleitung hier S. 9—29 untersucht; deshalb hätte diese Einleitung nicht blos in die Rechtslehre gestellt, sondern beiden Theilen vorausgeschickt werden sollen.

Kant hat Recht, wenn er das moralische Gefühl als Grundlage der Sittenlehre verwirft; allein sein Beweis ist ungenügend. Das sittliche Gefühl ist nur ein andres Wort für die sittliche Triebfeder oder für das Gefühl der Achtung vor dem Gebot und dem Gebieter. Dieses Motiv ist das unterscheidende Kennzeichen des sittlichen Handelns gegenüber dem Handeln um der Lust und des Nutzens willen; es ist also selbst ein Gegenstand, den die Wissenschaft des Sittlichen zu untersuchen hat. Allein es ist keine Quelle für den Inhalt des Sittlichen, vielmehr erscheint das moralische Gefühl mit diesem Inhalt nur eng verbunden; der Inhalt selbst ist aber aus einer andern Quelle geflossen. Dass nun diese Quelle die Vernunft und zwar das formale Prinzip der Allgemeinheit sein soll, ist zwar die Ansicht Kant's, allein die Bedenken hiergegen sind bereits in den Erläuterungen zur Gr. z. M. d. S. genügend entwickelt. Dort ist gezeigt worden, dass aus solcher formalen Allgemeinheit durchaus kein Inhalt gewonnen werden könne. Damit

fällt allerdings der Begriff einer „Metaphysik" der Sitten, vielmehr ist auch hier die Philosophie nur auf die denkende Bearbeitung des durch die Erfahrung gewonnenen Stoffes angewiesen, bei welcher Bearbeitung ihr die Entwickelung der höchsten Begriffe und Gesetze zufallen. (B. I. 87.)

85. Vorrede. S. 209. Man kann hier Kant beistimmen bis auf den Punkt, dass er die aus dem pflichtgemässen Handeln hervorgehende Seelenruhe zu der Glückseligkeit, d. h. zu den Lustgefühlen, rechnet. Vielmehr ist diese Seelenruhe das aus dem pflichtmässigen Handeln hervorgehende, sich in Einheit mit der erhabenen Autorität wissende Gefühl, was zur Achtung gehört, und somit den geraden Gegensatz gegen die Gefühle der Lust bildet. Man sehe B. XI. 73. Schon die Alten haben die ἀταραξια von der ἡδονη sehr bestimmt unterschieden und selbst bei Epikur beruht sein Gegensatz der Schmerzlosigkeit gegen die „Lust in Bewegung" auf der, wenn auch noch unklaren Einsicht, dass beide unvergleichbar sind. Hätte Kant dies festgehalten, so wäre ihm die Abweisung seiner Gegner leichter geworden.

Welchen Aufsatz in der Berliner Monatsschrift Kant hier meint, ist nicht genau zu sagen; vielleicht ist es der 1797 erschienene Aufsatz „Ueber ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen". Nach Schubert (Kant's Werke von Rosenkranz IX. Theil S. XIII.) ist die Abhandlung über das radikale Böse gemeint, welche im Aprilhefte dieser Monatsschrift 1792 abgedruckt ist und dann als erster Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen etc. dieser Schrift eingefügt worden ist.

86. Einleitung. S. 210. Recht und Moral waren überhaupt bei den Alten in der Wissenschaft nicht so streng geschieden, wie dies sich in neuerer Zeit gestaltet hat. Selbst die Römischen Juristen rechneten das *honeste vivere* zur *justitia.* Auch bei Grotius, Hobbes und Spinoza sind beide Gebiete wissenschaftlich noch nicht getrennt; erst Puffendorf und Thomasius haben diese Trennung vollzogen, indem sie für jedes Gebiet ein besonderes Prinzip aufzustellen versuchten. Kant ist hier genau in deren Fusstapfen getreten. Hegel hat beide

Gebiete wieder dialektisch in seiner Rechtsphilosophie verbunden. Nach realistischer Auffassung besteht der Unterschied zwischen Recht und Moral darin, dass bei dem Recht das Motiv der Lust zu Hülfe genommen wird, wo das Motiv der Achtung vor dem Gebote von der Lust überwunden werden könnte. Allein deshalb besteht keine innere Grenze zwischen beiden; vielmehr hängt es von den Sitten und der Kulturstufe eines jeden Volkes ab, welche Gebote der Moral auf diese Weise durch die Lust (Lohn, Strafe) und den Zwang verstärkt werden sollen. Deshalb ist diese Grenze zwischen Moral und Recht fortwährend im Schwanken, nicht blos im Vergleich verschiedener Völker, sondern auch desselben Volkes zu verschiedenen Zeiten. B. XI. 104 u. f.

87. Begriff der Tugendlehre. S. 214. Der Begriff des „Selbstzwanges“, welchen Kant hier einführt, ist ein Widerspruch, ebenso wie die in der Kr. d. r. V. vorkommende Nothwendigkeit, welche der Wahrnehmende sich selbst auflegt, um das Wahrgenommene in Erfahrung umzuwandeln. S. 215 spricht Kant sogar von einem „freien Selbstzwange“.

Die Betrachtungen in diesem Abschnitt werden viel einfacher, wenn man dabei stehn bleibt, dass in dem Menschen zwei Arten von Motiven für sein Handeln bestehn, das der Lust und das der Achtung vor einem erhabenen Gebieter, welche in Gegensatz mit einander gerathen können. Nach realistischer Auffassung ist der Entschluss die regelmässige Folge des stärksten Motivs; von Freiheit ist deshalb hier nie die Rede (B. XI. 81 u. f.). Will man indess das Handeln aus Motiven der Achtung, obgleich auch Kant es an dies Motiv causal, d. h. mit Nothwendigkeit, gebunden annimmt (Erl. 34. 35 zur Gr. z. M. d. S.), die Freiheit des Menschen nennen, so kann man gegen solchen Sprachgebrauch nicht streiten, man kann nur sagen, dass er ungewöhnlich ist.

Wenn Kant hier einen „Zweck“ für das sittliche Handeln einführt, so ist dies schwer mit seinen Ausführungen in der Gr. z. M. d. S. S. 18 zu vereinigen, wo er ausdrücklich jede Absicht oder jedes Objekt von der sittlichen Handlung ausschliesst, und nur das Motiv der Achtung vor dem Gesetz zulässt. Ebenso wird S. 36 da-

selbst der kategorische Imperativ von dem hypothetischen dadurch unterschieden, dass nur bei letzterem eine Absicht bestehe und danach die Güte der Handlung sich bestimme, während der kategorische die Handlung an sich gebiete. Zweck und Absicht fallen aber hier zusammen. Dieses Bedenken wird in dem Folgenden weiter erörtert.

88. Zweck als Pflicht. S. 216. Kant vertröstet hier noch auf Lösung des in Erl. 87 berührten Bedenkens. Man sollte meinen, ein Zweck oder Erfolg, der der sittlichen Handlung nachfolgen und das Motiv für sie bilden soll, wäre durch das von Kant aufgestellte formale Prinzip des Sittlichen geradezu unmöglich. Indess kann als Vorbereitung hier die Unterscheidung zwischen Tugend- und ethischen Pflichten angesehen werden. Es ist dies eine ganz neue, mit dem sittlichen Prinzip Kant's schwer zu vereinigende Unterscheidung.

Die in der Anmerkung S. 216 aufgeworfene Frage wird durch eine erkünstelte Definition der Seelenstärke zu einer trivialen Tautologie verdreht. Auch bei Verbrechen kann ein starker Kampf zwischen verschiedenen Wollen eintreten; einmal tritt das Motiv der Achtung entgegen, dessen ein Mensch, der in seinem Volke aufgewachsen ist, sich nie ganz entschlagen kann; sodann sind eine Menge der heftigsten Motive der Lust niederzuhalten; denn grosse Verbrechen sind in der Regel mit grossen Gefahren verbunden und verlangen deshalb Geistesgegenwart, Muth, geschickte Leitung der Helfershelfer, Vorbereitungen, um der Hand der Gerechtigkeit zu entgehn u. s. w. Nun sind es gerade diese Eigenschaften, welche man unter Seelenstärke versteht, und sie verlieren diese Natur nicht dadurch, dass sie zu einem unsittlichen Zweck verwendet werden. Die meisten sittlichen Handlungen haben nicht mit so schweren Hindernissen und Motiven der Lust zu kämpfen, wie schwere verbrecherische Thaten, und deshalb ist man sehr wohl berechtigt, diese Frage aufzuwerfen und selbst zu bejahen; während Kant durch die *petitio principii*, dass grosse Verbrechen Paroxysmen, d. h. Akte einer kranken Seele, seien, sich die Antwort freilich sehr leicht macht. Es

ist dies jener moralische Rigorismus, den Kant schon in der Rechtslehre entwickelt hat, und der ihm zum hohen Verdienst angerechnet wird. Allein man übersieht dabei, dass dies nur für ein rigoroses Handeln gilt, aber nicht für ein wissenschaftliches Betrachten der sittlichen Welt. Ein Philosoph, der blos rigorose Bücher schreibt, ist damit noch kein sittlicher Mensch, vielmehr in dieser Einseitigkeit ein schlechter Philosoph.

89. Fortsetzung. S. 219. Hier endlich giebt Kant die Lösung auf die in Erl. 87 und 88 erhobenen Bedenken, aber in einer Weise, die gerechte Zweifel erwecken muss. Man sieht, wie diese Einführung eines Zweckes in die Moral nur geschieht, um einen Inhalt für das Sittliche zu gewinnen, da ein solcher aus dem leeren Prinzip der Allgemeinheit einer Maxime nicht abgeleitet werden kann. Deshalb, um diesen Inhalt zu gewinnen, der für eine Tugendlehre nicht entbehrt werden kann, diese Vorbereitungen, die dem Prinzip geradezu widersprechen. Die beiden hier gesetzten Zwecke treten denn auch wie ein *Deus ex machina* auf; man weiss nicht, woher sie kommen, und Kant vermag nur eine negative Begründung ihrer zu geben, die noch dazu auf Erschleichungen beruht; denn dass die Pflicht ungern gethan werden müsse, ist etwas ganz Neues, und ebenso die Zurückführung des Begriffs der Vollkommenheit auf die blosse Selbstbestimmung.

90. Vollkommenheit. S. 220. Die Vollkommenheit wird hier als Kultur des Wissens und Wollens definirt. Der einzelne Mensch soll nicht blos die technischen, sondern auch die moralischen Gesetze kennen lernen, und er soll seinen Willen üben, den letzteren zu gehorchen. Beides setzt also eine schon bestehende Moral voraus, während hier, in dieser Metaphysik der Sitten, es vielmehr darauf ankommt, diese Moral nach ihrem Inhalt zu entwickeln und zu begründen. Solche grobe Fehler lassen sich nur erklären 1) aus der Fehlerhaftigkeit des Prinzips, was in seiner leeren Allgemeinheit keinen Inhalt aus sich entwickeln kann, und 2) aus der Altersschwäche Kant's; er war bei Herausgabe dieses Werkes 73 Jahre alt.

91. Glückseligkeit. S. 222. So vag und unbestimmt, wie der Begriff der Vollkommenheit an sich ist, weshalb ihn auch Kant mit dem sittlichen Verhalten hat identifiziren müssen, ebenso vag ist der Begriff der „Glückseligkeit". Indem dieser auf den Gefühlen der Lust beruht und hier die Empfänglichkeit des Einzelnen sehr verschieden ist, gehört deshalb zu dieser Pflicht, dass ich auch die Empfänglichkeit der Andern beachte, also mein Handeln in dieser Beziehung nicht nach meinen Neigungen, sondern nach denen der Andern einrichte. — Dies scheint indess Kant doch zu bedenklich; deshalb die sonderbare Einschränkung, dass ich selbst und nicht der Andre darüber zu entscheiden habe, „weil er sonst kein Recht habe, es als das Seinige zu fordern". Es ist dies ein offenbarer Widerspruch; denn wo soll hier ein Recht auf meiner Seite herkommen, während ich doch die Pflicht habe, des Andern Glück zu fördern? Kant hat offenbar damit verhüten wollen, dass man auch für solche Lust des Andern zu sorgen habe, welche der Sittlichkeit widerspricht. Direkt hat er es nur deshalb nicht gesagt, weil dann auch hier sich ergeben hätte, dass Kant's Begründung der Sittenlehre sich im Kreise dreht und schon das Sittliche voraussetzt, was sie erst begründen will.

Ebenso schwach ist die Rechtfertigung des eigenen Glücks, wenn es mit fremdem collidirt, weil „es indirekt „die Sittlichkeit befördert, mithin hier meine Sittlichkeit „und nicht mein Glück der eigne Zweck sei." — Man staunt, dass ein Mann, wie Kant, zu solchen Ausflüchten sich hat entschliessen können. Es ist damit der von ihm so mühsam gerechtfertigte Unterschied zwischen Vollkommenheit und Glückseligkeit wieder aufgehoben und in den unerheblichen Unterschied direkter und indirekter Sittlichkeit umgewandelt.

92. Maximen. S. 223. Dieser Abschnitt sagt nur, was Kant schon in der Gr. z. M. d. S. als das Wesentliche hingestellt hat, nämlich, dass zum sittlichen Handeln auch ein sittliches Motiv gehört, d. h., dass die Handlung nur aus Achtung vor dem Gebot geschehen solle. Die Darstellung ist aber so schwerfällig und breit, dass man kaum diesen einfachen Gedanken herausfinden kann.

93. Weite und enge Verbindlichkeit. S. 225. Diese Sätze bieten dem Verständniss manche Schwierigkeiten. Indem nach der Gr. z. M. d. S. die sittliche Handlung aus Achtung vor dem Gebote geschieht, ist gerade damit beides, Maxime und Handlung, geboten; denn eine Maxime ist in der Vorstellung dasselbe, wie die Handlung in der Wirklichkeit; dessenungeachtet trennt Kant hier Beides und sucht daraus die Weite der ethischen Pflichten abzuleiten. Diese Weite ist aber, wie Kant selbst andeutet, nur vorhanden, wenn man eine Tugendregel isolirt betrachtet; fasst man sie jedoch sämmtlich in ihrer gegenseitigen Begrenzung auf, so sind die Gebote der Moral noch weit bestimmter, als die des Rechts, sofern man mit Kant annimmt, dass alles menschliche Handeln von der Moral umspannt wird.

Dass auch die Rechtspflichten aus Achtung vor dem Gesetz erfüllt werden sollen, wird hier ziemlich spät anerkannt; dieser Satz hätte schon in die Rechtslehre gehört und es wäre diese dadurch in ihrer wahren Natur dargestellt worden, wonach der Zwang und das Begnügen mit der äusseren Handlung nur das Subsidiäre, nicht das Primäre im Rechte ist.

Das „süsse und saure Verdienst“ sind Spielbegriffe, (B. I. 75), die zum Theil dagegen verstossen, dass die Lust- und Achtungsgefühle nicht gleichzeitig als Motiv derselben Handlung auftreten können und überhaupt entgegengesetzter Natur sind.

94. Exposition der Tugendpflichten. VII. S. 227. Diese nähere Auseinandersetzung zeigt, dass jene angebliche Weite der ethischen Pflichten nur auf einem Irrthum Kant's beruht. Jene Weite ist nur die Folge davon, dass man die Gebote der Moral nicht in ihrer Vollständigkeit auffasst. So lautet eines davon nicht blos dahin: die natürlichen Anlagen durch Uebung u. s. w. auszubilden; sondern dies Gesetz sagt auch: bilde diejenigen Anlagen vorzugsweise aus, welche bei dir die hervorragendsten sind; ferner: die, zu deren Ausbildung die Zeit und die Verhältnisse am günstigsten für dich sind; ferner: erhalte dabei dir eine gewisse Harmonie, damit du nicht in Einseitigkeit versinkst u. s. w. Nimmt man diese und alle sonst noch einschlagenden Gebote hinzu,

so verschwindet jene „Weite“ und der Einzelne kann in sorgfältiger Anwendung derselben auf seine Lage und nach den Beispielen Anderer sich bestimmt sagen, welche Anlagen und wie weit eine jede auszubilden ist, und welche Beschäftigung er zu wählen habe. Wenigstens liegt dies in dem Prinzip Kant's, in der Vernunft. Durch das Prinzip der Allgemeinheit ist sie nach Kant im Stande, über jede einzelne bestimmte Handlung ohne Ausnahme zu entscheiden, ob sie sittlich ist oder nicht.

Noch sonderbarer ist die Ansicht Kant's, dass das Gesetz die Achtung vor demselben nicht als Motiv der einzelnen Handlung gebiete, sondern blos gebiete, „nach „Vermögen darauf auszugehn, dass dieses Motiv bei allen „Handlungen eintrete.“ Dies klingt so, als wenn das Gesetz nicht die Moral geböte, sondern nur das Bestreben, moralisch zu werden. Allein das Gesetz kennt solche Nachsicht nicht und auch Kant in seiner Gr. z. M. d. S. weiss noch nichts davon. Gerade der kategorische Imperativ ist es, welcher durch seine bestimmte, strenge Forderung allein die Achtung vor dem Gebote erwecken kann.

95. Fremdes Glück. S. 228. Dass die hier gegebene Begründung des Wohlthuns auf dem gemeinsten Egoismus ruht, wird der Leser leicht bemerken. — Uebrigens ist selbst der Ausdruck: „sich zum Zweck für Andre zu machen“, verkehrt; es muss heissen; sich zum Mittel für Andre zu machen.

Hier wird ferner die eigene Glückseligkeit ohne alles Bedenken als Schranke der Sorge für fremdes Glück aufgestellt. Da nun jene keine sittliche Pflicht, sondern blos ein Naturtrieb ist (S. 218), so ist schwer zu begreifen, wie ein solcher Trieb das sittliche Gebot einzuschränken vermag.

In dem „moralischen Wohlsein“ sind die Gefühle der Achtung und der Lust zu einem Brei gemischt, der den Principien in der Gr. z. M. d. S. geradezu widerspricht. Dies Alles geschieht nur, um zu der viel leichter zu begründenden Pflicht zu gelangen, dass man Andern durch sein unsittliches Handeln kein böses Beispiel geben solle. — Im Grunde fühlt hier Kant, dass auch die Sorge für fremde Sittlichkeit noch viel wichtiger ist, als die für

fremdes Glück; allein, da er sich den Weg dazu durch seine sonderbare Eintheilung versperrt hat (S. 218), so bleiben ihm nur solche Schleichwege übrig.

96. Tugendpflicht. IX. S. 230. Die hier gegebene Definition der Tugend widerspricht ihrem gewöhnlichen Begriff. Kant beschränkt sie auf das Motiv des Handelns, während der gewöhnliche Begriff auch ein dem Motiv entsprechendes Handeln dazu verlangt. Ebenso erscheint die Unterscheidung Kant's zwischen Tugend und Tugendpflicht sprach- und inhaltswidrig. Pflicht und Tugend sind Unterschiede, die nicht in dieser Weise verbunden werden können. Tugend bezeichnete eine regelmässige Erfüllung seiner Pflichten nach einer gewissen Richtung hin, z. B. als Wohlthätigkeit, als Wahrheitliebe (die ἕξις des Aristoteles). Pflicht ist nur das sittliche Gebot für den einzelnen Fall. Daneben lassen andere Systeme bei den Tugenden auch eine natürliche Unterlage der Triebe zu, welche dann bei der Pflicht fehlt; Alles dies zeigt, dass die Verschmelzung dieser Gegensätze zu einem Begriffe nicht ausführbar ist und verwirrt. Kant will mit dieser schwülstigen Nomenclatur den Unterschied von Motiv und Inhalt der sittlichen Handlung begreifen; deshalb ist bei allen Tugenden das Motiv dasselbe, während der unterschiedene Inhalt zu mehreren Tugenden führt. Dies Alles lässt sich viel einfacher und natürlicher ausdrücken und man staunt über die Schwülstigkeit und Unverständlichkeit der Ausdrücke, in die Kant hier immer tiefer geräth. Zuletzt kommt noch eine „Maxime der Zwecke", womit der Gegensatz von Motiv und Inhalt des sittlichen Handelns wieder ausgelöscht wird, wenn man überhaupt sich dabei noch etwas denken kann.

97. Fortsetzung. X. S. 232. Es ist bereits in Erläuterung 20 gezeigt worden, dass der Zwang zur Erfüllung einer Rechtsverbindlichkeit nicht als das Hinderniss eines Hindernisses der gesetzlichen Freiheit aufgefasst werden kann. Eine solche Auffassung gilt nur innerhalb der mechanischen Kräfte der Natur; aber die Triebe des Menschen lassen sich nicht so durch Gegentriebe mit mathematischer Gewissheit paralysiren; der Mensch ist

ein unerschöpfliches Magazin von Trieben und Kräften, und es kann deshalb nicht übersehn werden, ob ein Zwang oder eine Strafe die Erfüllung der Verbindlichkeit wirklich so, wie bei jenen mechanischen Kräften, sichert. Ausserhalb des Staates ist dies durchaus unsicher, weil der Zwang des Berechtigten viel zu schwach sein kann, aber auch innerhalb des Staates ist Zwang und Strafe kein solch mathematisch-sicheres Hinderniss der Verletzung der Freiheit, wie die Erfahrungen bei der Civil- und Criminaljustiz zur Genüge zeigen. — Die Ansicht, dass das Prinzip des Rechtes analytisch sei, ist somit unrichtig; allein es kommt hierzu, dass Kant hier den Inhalt der Moral mit der blossen Erzwingbarkeit des Rechts und nicht ebenfalls mit diesem Inhalt vergleicht; geschieht dies, so erhellt, dass die Sätze ihrem Inhalte nach in beiden synthetisch sind, wie Kant in der Gr. z. M. d. S. selbst anerkennt. — S. 231 kommt Kant sogar dahin, dass die „rein praktische Vernunft Zwecke in sich habe“, ein Satz, der dem formalen Prinzip Kant's und seinen Ausführungen in der Gr. z. M. d. S. geradezu widerspricht.

98. Vorbegriffe. XII. S. 235. Kant erkennt hier an, dass eine natürliche Anlage die Grundbedingung für die Moralität des Menschen sei; er schützt sich aber gegen die bedenkliche Folge einer solchen Annahme damit, dass er kurzweg sagt: Jeder Mensch hat diese Anlage. Damit ist denn freilich die Sache schnell erledigt.

Die Definitionen des moralischen Gefühls im Beginn von Abschnitt A und dem Ende desselben (S. 234. 235) widersprechen sich. Die erste behandelt es als eine Art der Lust oder Unlust aus der vollbrachten sittlichen oder unsittlichen Handlung; die letzte als eine Erregbarkeit des Willens durch die Gesetze der reinen Vernunft; also eine Erregbarkeit, die der That vorausgeht, und welche als Achtung vor dem Gebot von Kant selbst wesentlich von der Lust unterschieden worden ist.

Das moralische Gefühl als Motiv behandelt, ist nur ein anderes Wort für das Gefühl der Achtung vor dem Gebot; als Gefühl nach vollbrachter That ist es nur ein andres Wort für die Seelenruhe, die ebenfalls zur Klasse der Achtungsgefühle gehört (B. XI. 73).

99. Gewissen. S. 236. Gewissen ist nur ein anderes Wort für das sittliche Gefühl; es wirkt als Motiv vor der That und als Seelenruhe oder Unruhe und Verachtung seiner nach der That. — Kant identifizirt das Gewissen mit der in dem einzelnen Falle urtheilenden praktischen Vernunft. Danach wäre man im Stande, aus seinem Gewissen den Inhalt des Sittlichen zu entnehmen; allein dies ist eine Täuschung, wie daraus erhellt, dass das Gewissen nach der Erziehung des Einzelnen und der unterschiedenen Sittlichkeit der Völker und Zeiten ein und dasselbe bald geboten, bald verboten hat. Der sittliche Inhalt wird vielmehr dem Menschen weder durch seine Vernunft noch durch sein Gewissen zugeführt, sondern nur durch die Erziehung und das Leben in seinem Volke und seiner Zeit. Dieser Inhalt geht aber durch den ununterbrochenen Einfluss der Autoritäten (Eltern, Lehrer, Prediger, Obrigkeit, Volkssitte) auf das Handeln des Einzelnen eine so enge Verknüpfung mit dem Achtungsgefühle oder dem Gewissen ein, dass der gewöhnliche Mensch glaubt, in seinem Gewissen von Anfang ab auch den Inhalt des Sittlichen zu besitzen. — Das Gewissen als Gefühl kann sich allerdings nicht irren; denn es ist überhaupt kein Urtheilen und Wissen; wohl aber kann der Mensch sich in Anwendung der von ihm aufgenommenen sittlichen Regeln auf den einzelnen Fall irren, ohne dass das Gewissen sich dagegen erhebt; nach der gewöhnlichen Annahme müsste dies als ein Irrthum des Gewissens gelten. Kant hat demselben beigestimmt, insofern er eine Kultur des Gewissens fordert. Das Gewissen ist nicht untrüglich, aber unbestechlich; d. h. das Gefühl der Achtung lässt sich niemals durch die Gefühle der Lust, selbst wenn sie die stärkeren sind, vernichten, sondern es bricht nach der That, wenn die Lust verraucht ist, wieder hervor; dies sind die Gewissensbisse, d. h. die Verachtung seiner selbst. Das Weitere ist B. XI. 73 u. f. dargelegt worden.

100. Menschenliebe. S. 237. Kant hat hier sehr treffend dargelegt, dass die Liebe nicht zu den Motiven des sittlichen Handelns gehört; er hat sich auch dadurch nicht irre machen lassen, dass die christliche Moral sich auf das Prinzip der Liebe gründet, ein Prinzip, was auch

Schopenhauer wieder aufgenommen hat, nachdem es schon von den englischen Moralphilosophen vor Kant ausgenutzt worden war. Freilich kann sich Kant gegen den bekannten Bibelspruch nur damit schützen, dass er dessen Sinn gewaltsam verdreht. Die Stifter der christlichen Religion meinten es indess ganz ernstlich, wenn sie die Liebe zum Prinzip der ganzen Moral erhoben; man kann sich nicht wundern, dass ihnen, als Schwärmern, die tiefere Erkenntniss des Sittlichen abging, und dass sie nicht einmal bemerkten, wie sie mit diesem Spruch den gröbsten Egoismus zum Kriterium des Sittlichen erhoben. Erst wenn man das „Lieben" in ein „vernünftiges Lieben" umwandelt, wie die christliche Theologie hat thun müssen, kommt eine Wahrheit in diesen Spruch, die aber dann freilich nur die Wahrheit einer Tautologie ist.

101. Achtung. S. 248. Auch die Achtung wird hier treffend von Kant nicht als ein Urtheil, sondern als ein Gefühl und als Grundlage aller Pflicht bezeichnet. Die Selbstachtung ist nur die Folge des sittlichen Handelns, wodurch sich die Person als eins mit der erhabenen Autorität weiss, deren Gebot sie erfüllt. Kant irrt nur insofern, als er die Selbstachtung aus dem „Gesetz in ihm selbst" ableitet (B. XI. 32).

102. Allgemeine Grundsätze. XIII. S. 241. Der erste dieser Sätze ist bedingt von dem Prinzip der Ethik. Wenn der Realismus die Pflichten von den Geboten erhabener Autoritäten ableitet, so können allerdings bei ihm für dieselbe Pflicht mehrere Beweisgründe vorhanden sein, indem man zeigt, dass diese Pflicht nicht blos von dem Fürsten oder dem Volke geboten, sondern auch von Gott geboten werde. Dagegen führt Kant's Prinzip nicht einmal zu einem Beweise, weil es leer und lediglich formaler Natur ist. Uebrigens kann, wenn auch Kant's Satz richtig ist, dieselbe Handlung unter mehreren Pflichtgeboten stehen und deshalb aus mehreren Gründen pflichtmässig sein. So ist das Schonen eines verwundeten und wehrlosen Feindes in der Schlacht eine Pflicht der Menschlichkeit und der Soldatenehre oder Disziplin.

Der zweite Grundsatz greift in viele tiefere Fragen ein, als Kant hier berührt. Zunächst liegt der Unterschied von Tugend und Laster in dem Befolgen oder Nichtbefolgen der sittlichen Gebote; also in dem Unterschied von Bejahung und Verneinung, zwischen denen kein allmählicher Uebergang statthat. Insoweit hat Kant Recht. Geht man dagegen auf den sittlichen Inhalt der Handlung ein, so zeigt sich, dass allerdings der bekannte Satz des Aristoteles von der Tugend, als dem Mittleren zwischen zwei Fehlern, begründet ist, und dass das, was Kant dagegen in der Anmerkung sagt, sophistisch ist. Der Geizige macht auch Gebrauch von seinem Vermögen, denn sonst müsste er verhungern, und der Gebrauch des Verschwenders ohne auf die Erhaltung des Vermögens zu sehen, ist nur ein anderes Wort für „Uebermaass". Aristoteles hat nur unterlassen, den tieferen Grund dieses blossen Grad-Unterschiedes anzugeben. Dieser liegt darin, dass sich das sittliche Handeln nur mit abstrakten Begriffen und Regeln aussprechen lässt, von denen jede Regel an sich weiter geht, als es wirklich gemeint ist. Diese Grenze, welche in die Regel nicht gelegt werden kann, wird vielmehr durch andre Regeln gezogen, welche bei einer gewissen Grenze mit jener collidiren und bewirken, dass die einseitige Uebertreibung der ersten Regel, als in das Gebiet einer anderen sittlichen Regel störend eingreifend, nicht mehr eine Tugend bleibt, sondern ein Fehler wird. So collidirt die Sparsamkeit mit der Pflicht, sich und den Seinigen einen Lebensgenuss zu gewähren; übertreibt man die erstere auf Kosten der letzteren, so wird die Sparsamkeit ein Fehler, der Geiz. Umgekehrt, wird die letztere übertrieben, so wird sie zu dem Fehler der Verschwendung. Diese Abgrenzungen finden zwischen allen Tugenden statt und sind viel zahlreicher, als die Systeme meistens annehmen. Jenes Uebergehen der Tugend in ein Laster liegt also nur in der Unmöglichkeit, die bestimmten Grenzen der einzelnen Tugenden in sich selbst durch die Sprache zu bezeichnen. Die Grenze wird erst fühlbar bei der Collision der einen Tugend mit der andern und bleibst selbst da schwankend, weil keine Regel dieses Maass ihrer Geltung in sich ausdrücken kann. Deshalb fällt die letzte Bestimmtheit der Morallehre und die Grenze

zwischen den einzelnen Tugenden ganz ausserhalb der Wissenschaft und kann nur durch die Beispiele des täglichen Lebens so weit ersetzt werden, wie es für die irdischen Dinge überhaupt genügend ist. Diese höchst interessanten und bedeutenden Fragen sind weiter erörtert B. XI. 92 u. f.

103. Tugend überhaupt. S. 243. Dieser Abschnitt bewegt sich nur in Wiederholungen bereits entwickelter Lehren. — Es ist falsch, die Stärke des sittlichen Willens nur nach den Hindernissen der Neigungen und der Lust zu messen, wie Kant hier thut; das sittliche Wollen und die Achtung vor der gebietenden Autorität erhält ihr Maass theils von der Empfänglichkeit für die Ursachen der Achtung, wie Kant S. 234 selbst anerkennt, theils von der Stärke dieser Ursachen, d. h. von der grösseren oder geringeren Erhabenheit der gebietenden Autoritäten. Deshalb ist die Achtung vor den Geboten Gottes grösser, als die vor den Geboten des Fürsten oder Volkes. Es giebt also ein besonderes Maass für die Stärke des sittlichen Willens, ganz abgesehen von den Hindernissen der Neigungen. Damit entgeht man auch der bedenklichen Folge, dass das „ungern sittlich Handeln“ das bessere ist, was schon Schiller der Lehre Kant's vorgehalten hat, obgleich auch Haller sagt:

Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.
(S. 232.)

Kant's Satz, dass der tugendhafte Mensch auch gesund, reich, ein König etc. sei (S. 242), ist den Stoikern entlehnt und beruht auf einer Verdrehung der Seelenruhe zur grössten Lust, während beide Zustände doch unversöhnliche Gegensätze sind.

104. Tugend-Rechts-Lehre. XV. S. 245. Es ist hier viel Phrase. Wenn überhaupt der menschliche Wille durch zwei Motive, das der Achtung und das der Lust, bestimmt wird, so folgt von selbst, dass das sittliche Wollen steigt, wenn die Achtung steigt, und die Lust in ihrem Anreize sinkt. Die Hauptfrage ist, wie dies zu erreichen ist; aber diese behandelt Kant nicht. Die Achtung als Gefühl ist selbst ein Naturprodukt (Erl. 103)

und kann nicht geboten werden; sonst hätte die Gerechtigkeit und Sittlichkeit ein leichtes Spiel in der Welt und ihr Soll führte auch zu ihrer ausnahmslosen Verwirklichung.

105. Apathie. XVII. S. 246. Kant nimmt hier einen moralischen Affekt an; allein er hat dessen Möglichkeit nicht erklärt; an sich enthält er einen Widerspruch, wenn alle Moralität nur aus der Achtung vor den Geboten der Vernunft hervorgeht. Dessenungeachtet ist dies eine wichtige Frage der Ethik. Wenn die Achtung ein Gefühl ist, so kann es allerdings verschiedener Grade fähig sein, und es fragt sich dann, ob es eine Stärke geben könne, die zu gross wäre. Dies ist an sich unmöglich, weil ja das sittliche Gebot mit der zunehmenden Stärke des Motivs in seiner Verwirklichung nur gewinnen kann; bei dem christlichen Gott gilt ja diese unendliche Stärke seines Willens als seine Heiligkeit und höchste Sittlichkeit. Allein es giebt eine grosse Anzahl einzelner Pflichten und Tugenden, und die Erfahrung lehrt, dass die Achtung vor diesen nicht überall die gleiche, und überdem auch nach den einzelnen Menschen verschieden ist. Insoweit kann dadurch ein Uebertreiben der einen Tugend über die andre herbeigeführt werden, welche die richtigen Grenzen der einzelnen Tugenden verletzt und insofern fehlerhaft wird. Ein anderer Mangel ist es, wenn eine von dem sittlichen Gebot verlangte Handlung zwar zunächst aus einem sittlichen Motiv begonnen wird, aber im Fortgange Motive der Lust und Leidenschaft an deren Stelle treten. So beginnt die Tollkühnheit als Tapferkeit innerhalb deren richtigen Grenzen, aber indem die Leidenschaft durch den Kampf erwacht, treibt diese in das Uebermaass. — Endlich giebt es auch edle Thaten, die zwar nicht als Pflicht geboten sind, aber dennoch, wenn sie geschehen, als vorzugsweise rühmlich und sittlich, d. h. als edel gelten. So die Tapferkeit der Spartaner bei Thermopylae; so die Errettung eines Menschen bei Meeressturm mit eigener hohen Lebensgefahr. Diese edlen Thaten lassen sich aus Kant's Prinzip nicht rechtfertigen; er mag sie deshalb auch nicht gelten lassen; indess wird ihre sittliche Natur verständlich, wenn man das Sittliche von den Geboten

lebendiger Autoritäten ableitet, die nicht blos gebieten, sondern auch blos wünschen können (B. XI. 136). Kant hat diese wichtigen Fragen kaum berührt.

Er nimmt ferner hier Adiaphora an; allein dieser Begriff tritt hier ohne alle Begründung auf. Offenbar ist nach dem Prinzip Kant's nichts im menschlichen Handeln gleichgültig; die menschliche Vernunft kennt hier keine Schranke; nur eine faule Vernunft, die sich nicht mit der umfassenden Prüfung einer That und ihrer Folgen einlassen mag, kann zu solchen Adiaphoris gelangen.

106. Eintheilung. XVIII. XIX. S. 251. Es handelt sich hier beinahe nur um Anwendung oder weitere Ausführung bereits geprüfter Begriffe, so dass eine nochmalige Kritik unterbleiben kann. Was Kant hier Tugendverpflichtung und Tugendpflicht nennt, hat er früher (S. 228) Tugend und Tugendpflicht genannt. Kant ist hier, wie meistentheils in der Wahl seiner Kunstausdrücke nicht glücklich.

Der Begriff der Casuistik wird viel zu niedrig von Kant gefasst. Er behandelt sie mehr als eine Lehre zur richtigen Anwendung der Regeln auf den einzelnen Fall, während sie vielmehr die Lehre von der richtigen Abgrenzung der einzelnen Regeln gegen einander betrifft, die erst in die Morallehre diejenige Bestimmtheit bringt, welche zu ihrer Vollständigkeit gehört (Erl. 105). Sie ist deshalb an sich ein wesentliches Stück der Wissenschaft selbst, und nur weil die Wissenschaft diese letzte Bestimmtheit, die sie als gebietende Wissenschaft haben sollte, vermöge der Natur aller begrifflichen Sprachen nicht erreichen kann, begnügte man sich mit einer Sammlung von Beispielen, an denen die Collision der Regeln und ihre richtige Abgrenzung anschaulich gemacht wird.

Die Dialektik, als die Lehre, wie die moralischen Gebote zur Verwirklichung zu bringen sind, gehört, streng genommen, so wenig zur Ethik, wie die angewandte Mathematik zur reinen; vielmehr fällt sie ausserhalb der Moral in die Erziehungskunst und in die Politik, welche die Menschen vorwiegend nur von dem natürlichen Standpunkte aus betrachtet, und die sittliche

Empfindlichkeit in ihnen nur erst zur Entwickelung bringen will.

Die Eintheilung der Ethik S. 251 ist von keinem wissenschaftlichen Werthe, da diese Eintheilungen, so wie das System nicht aus der Sache, sondern nur aus der Persönlichkeit der Lernenden und Lehrenden und der Schwäche der menschlichen Seele und der menschlichen Sprache abgeleitet werden kann (B. I. 83 u. f.). Uebrigens geht die zweite Eintheilung nicht der ersten vorher, wie Kant hier sagt, sondern beide sind, wie das Folgende ergiebt, in einander verwebt und gleich sehr die Ordnung bestimmend.

107. Pflichten gegen sich selbst. § 1—3. S. 257. Dieser angebliche Widerspruch ist nicht vorhanden, wenn die Sittlichkeit nicht aus den Geboten der Vernunft, sondern aus den Geboten erhabener Autoritäten hervorgeht; denn diese lebendigen Autoritäten können dergleichen Handlungen, ohne sie zu gebieten, doch wünschen. — Die Autoritäten sind ferner in ihren Geboten unbeschränkt; deshalb kann der Mensch auch Pflichten gegen die Thiere und gegen Gott und selbst gegen leblose Dinge auferlegt erhalten; es kommt nur darauf an, dass die Autorität dergleichen gebietet. Daraus erklären sich die Pflichten der alten Aegypter gegen ihre heiligen Thiere, die Pflichten der Christen gegen Gott und gegen die heiligen Geräthe, insofern sie nicht entweiht werden dürfen, selbst wenn Anderen dadurch kein Anstoss gegeben wird; ferner die in Folge der fortschreitenden Kultur sich ausbildenden Pflichten auf milde Behandlung aller Thiere, die ja bei einzelnen Genossenschaften schon so weit geht, dass sie sich aller Fleisch-Speisen enthalten.

Die Lösung des Widerspruchs, welche Kant bietet, ist ungenügend; er muss zu dem Behufe dem „sich selbst“ „die Menschheit in seiner Person“ unterschieben. Ist dies gestattet, und kann man statt der Vernunft des Einzelnen die allgemeine Vernunft oder den allgemeinen Willen setzen, so bedarf es dieser Künstelei nicht, weil dann das gebietende Subjekt nur scheinbar dasselbe, wie das verpflichtete ist.

108. Eintheilung. § 4. S. 260. Diese, wie die meisten Eintheilungen Kant's, leiden an einer gewissen Künstelei; eine Folge davon, dass Kant immer nach Eintheilungsgründen *a priori* sucht, während doch alle natürliche Eintheilung nur aus der Erfahrung entlehnt werden kann. Indess ist die Sache zu unerheblich, um darüber viele Worte zu verlieren.

Viel wichtiger ist es, dass Kant hier als materielles Gesetz aufstellt: „Lebe der Natur gemäss", ohne es im Mindesten zu rechtfertigen. Es ist eben das bekannte Prinzip der Stoiker, welche eben dem ορθος λογος als Leiterin das Naturgemässe, d. h. die natürlichen Triebe, hinzufügten. Kant lässt diesen wichtigen Zusatz weg und vernichtet die ganze Bedeutung des Satzes dadurch, dass er das Naturgemässe mit der Vollkommenheit identifizirt, welche ein blosser Beziehungsbegriff und ohne Inhalt ist, wie Kant selbst S. 219 anerkannt hat. Das naturgemässe Leben wird damit ein so unbestimmtes und leeres Prinzip, wie das sittliche Prinzip Kant's überhaupt, und es hängt daher hier blos von dem Belieben des Autors ab, was er zur Vollkommenheit rechnen will oder nicht. Auch stimmt die hier aufgestellte Eintheilung nicht mit der S. 220 gegebenen. — Eine Folge solcher künstlichen Eintheilungen zeigt sich hier in der gewaltsamen Subsumtion der Lüge, des Geizes und der falschen Demuth unter die Fehler, „welche dem Charakter des „Menschen als moralischen Wesens geradezu, d. h. schon „der Form nach, widersprechen." Jeder fühlt das Unnatürliche dieser Klassifikation; an sich machen diese Fehler den Menschen nicht schlechter als andre, ja vielleicht weniger „unwürdig der Menschheit", wie die Grausamkeit, die Feigheit, die Bosheit und andre mehr. Nur weil Kant diese drei Fehler in sein Schema als Fehler gegen Andre nicht unterbringen konnte, musste er ihnen einen Charakter aufzwingen, der es gestattete, sie in die erste Klasse mit aufzunehmen.

109. Selbstmord. §§ 5. 6. S. 264. Die Eintheilung in § 5 ist so gewaltsam und verdreht die Begriffe so stark, als die früheren, wie sich gleich ergeben wird.

Die Begründung der Pflichtwidrigkeit des Selbstmordes dreht sich hier im Kreise und ist sophistisch;

Kant verwechselt das Dasein der Personen mit dem Dasein der Sittlichkeit. Es ist deshalb sophistisch, wenn Kant sagt, dass die Vernichtung des Subjekts der Sittlichkeit die Sittlichkeit selbst vernichte. Es bleiben ja neben dem Selbstmörder eine Menge Menschen, welche die Sittlichkeit nach wie vor verwirklichen können, und das Wesen der Sittlichkeit ist nicht von der Zahl der ihr untergebenen Personen abhängig. Im Selbstmord liegt auch nicht die Maxime, dass Jeder beliebig sich das Leben nehmen könne, sondern nur die, dass dies unter besonders schweren Verhältnissen zulässig sei. Selbst die Verallgemeinerung dieser Maxime als Gesetz wird also die Zahl der Menschen auf der Erde wenig vermindern. Aber wenn auch alle sich tödteten, würde die Sittlichkeit nicht vernichtet sein, da sie ja nach Kant nicht blos für die Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen gilt und man nicht behaupten kann, dass diese auf die Menschengattung beschränkt seien.

Es ist ferner eine Gewaltsamkeit, die Wegnahme eines Organs zu einem partialen Selbstmorde zu machen und daraus die Pflichtwidrigkeit solcher Handlung abzuleiten. Denn hier bleibt ja das Subjekt der Pflicht am Leben, es ist also der Sittlichkeit auch nach der Zahl der Verpflichteten kein Abbruch geschehen. Aus solchen Gewaltsamkeiten folgen dann auch Behauptungen, wie die S. 264, dass man sich seine Haare nicht des Erwerbs wegen abschneiden dürfe.

110. Casuistische Fragen. S. 265. Kant giebt keine Antworten auf diese Fragen. Sollte dies darin liegen, dass er nach S. 248 die Casuistik nicht zur Wissenschaft rechnet? Aber wo soll sich der Mensch in diesen wichtigen Collisionen die Belehrung holen? Ist nicht die Wissenschaft erst recht dazu verpflichtet, nachdem sie als Prinzip die Vernunft aufgestellt hat, die den Menschen durch sein ganzes Leben begleitet, also doch für alle Fälle Belehrung geben muss? Sollte der Grund nicht vielmehr darin liegen, dass Kant sich nicht im Stande fühlt, diese Fragen aus seinem Prinzip zu beantworten? — Andere Systeme haben eine Lösung dieser Collisionen zu bieten gesucht und zu dem Ende die Pflichten nach dem Grade ihrer Wichtigkeit unterschieden; die

niedere Pflicht, heisst es dann, muss der höheren weichen. Kant konnte dieses Hülfsmittel nicht anwenden, da die formale Natur seines Prinzips eine solche Klassifikation der Pflichten ihm nicht gestattete, denn dieser Unterschied in den Pflichten könnte nur aus den Folgen der Handlung, d. h. aus dem Inhalte der Pflicht, entnommen werden, welcher in seinem Prinzip fehlte. — Andere Systeme sind minder peinlich gewesen, obgleich ihr Prinzip sie auch nicht dazu berechtigte. Für den Realismus ist indess diese Klassifikation der Pflichten ganz unbedenklich, insofern dargelegt werden kann, dass dieselbe dem Willen der Autoritäten selbst entspricht, und es hat ja auch das Volk in seiner öffentlichen Meinung und der Staat in seinen Gesetzen vielfach die höhere Bedeutung der einen Verbindlichkeit gegen die andre ausdrücklich erklärt. Nach diesem Prinzip werden sich die meisten der hier aufgeworfenen Fragen leicht beantworten lassen.

Indess bleiben auch Fälle, wo dieses Hülfsmittel versagt und aus den Geboten der Autoritäten nicht zu entnehmen ist, welche Pflicht im Collisionsfalle die höhere sein solle. Hier kann nun der Realismus offen bekennen, dass da die Moral ein Ende habe; denn nach seiner Lehre ist die Moral sammt dem Recht nur ein buntes Stückwerk verschiedener Autoritäten aus verschiedenen Zeiten, in dem weder System, noch Consequenz, noch Vollständigkeit besteht. Auch ist es eine falsche Anmassung der Wissenschaft, wenn sie unternimmt, diese Lücken über die Regeln der Auslegung hinaus aus sich selbst und selbstgemachten Prinzipien zu ergänzen (B. XI. 131). In solchen Collisions-Fällen ist also der betreffende Mensch in seinem Entschlusse frei; er kann nach seinem persönlichen Belieben handeln und selbst seinen Neigungen Einfluss dabei gestatten; denn in keinem solchen Falle kann man dann sagen, dass er seine Pflicht verletzt habe.

Eine andere Art der Collision liegt in den entgegengesetzten Geboten verschiedener Autoritäten (Staat und Kirche), die beide denselben Menschen verpflichten. Man könnte hier die h ö h e r e oder mächtigere Autorität als Lösung aufstellen; allein an sich ist dem Menschen gegenüber die eine Autorität so unermesslich, wie die

andere; die Wissenschaft kann deshalb auch hier keine Lösung bieten und es kann der Fall eintreten, dass derselbe Mensch für dieselbe Handlung von der einen Autorität belohnt und von der anderen gestraft werden kann, und dass selbst in seinem Innern die Reue und Busse mit der Seelenruhe und Selbstzufriedenheit über seine That wechseln kann. Es gehört das zu den Unvollkommenheiten der sittlichen Welt, die für den Realismus nichts Wunderbares sind, vielmehr aus seinem Prinzip folgen, während die übrigen Systeme und auch Kant diese Fälle entweder unberührt lassen, oder nur durch Entstellung der Begriffe zu einer scheinbaren Lösung bringen können.

111. Selbstschändung. § 7. S. 267. Kant lässt hier zunächst unbestimmt, was er Alles unter „Selbstschändung" versteht; auch der blos „unzweckmässige Gebrauch seiner Geschlechtsorgane" soll dazu gehören, S. 267; dahin würde also auch der Beischlaf mit schwangeren und mit älteren, nicht mehr conceptionsfähigen Frauen gehören; denn wenn der Zweck die Fortpflanzung ist, so wären solche Akte unzweckmässig. — Sodann ist der Beweis der Pflichtwidrigkeit so schwach, wie bei dem Selbstmord; weshalb soll z. B. in der Onanie der Mensch seine Persönlichkeit aufgeben? Es ist ein Genuss, wie jeder andere körperliche, wie das Trinken, Tanzen; auch hier braucht der Mensch seine Glieder (nicht sich selbst) zur Befriedigung sinnlicher Triebe. Solche gewaltsame Verdrehung der Verhältnisse zeigt, dass alle wahren Beweise fehlen. Und in der That könnte man höchstens die Gesundheitsgefährlichkeit solcher Akte als einen Grund gegen sie benutzen; indess träfe dies nur das Uebermaass. So erhellt, dass hier, wie überall, das Unsittliche nur aus dem Verbot der Autorität abzuleiten ist, als welche hier der Wille des Volkes anzusehen ist, das in den Kulturländern solchen Akt mit Verachtung straft und damit für unsittlich erklärt. Die Schaam, die Kant erwähnt, ist erst die Folge des sittlichen Verbotes; bei fleischlichen Unsittlichkeiten tritt diese zu den sittlichen Gefühlen gehörende Schaam nur insofern stärker hervor, weil auch die Besprechung oder Veröffentlichung des erlaubten fleischlichen Genusses für unsittlich gilt, was seinen natürlichen

Grund in der durch blosse Vorstellungen leicht erfolgenden Erregbarkeit dieser Triebe hat.

112. Casuistische Fragen. S. 268. Diese Fragen erledigen sich durch das zu Erl. 110 Gesagte. Wo wirkliche Pflichten collidiren, was hier wohl kaum vorkommen dürfte, geht die höhere vor. Ueberdem ist die Schranke zwischen erlaubter und unerlaubter Wollust durch die Volkssitte gezogen. Freilich ist hier durch die Schaam selbst der deutliche Ausspruch über diese Grenze gehindert, und deshalb ist diese Grenze schwankend und wird je nach dem sittlichen Gefühl und der Erziehung des Einzelnen sehr verschieden aufgefasst. Wo sie schwankt, ist deshalb der in Erl. 110 besprochene Fall vorhanden, dass dann die Handlung nicht als Pflichtverletzung gelten kann. Der Beischlaf mit schwangeren und unfruchtbaren Frauen ist so bestimmt durch die Volkssitte gestattet, dass er nicht zu den zweifelhaften Fällen gezählt werden kann.

113. Unmässigkeit. § 8. S. 269. Auch hier ist die metaphysische Begründung des Unsittlichen der Unmässigkeit sehr schwach, wie der Leser nach dem in Erl. 109 und 111 Gesagten bemerken wird. Jede sinnliche Lust hemmt für eine gewisse Zeit den vollen Gebrauch der Körperkraft; daraus folgt also nur, dass man die richtige Zeit dazu wähle, wo diese Kraft und Arbeit nicht nöthig ist. — Offenbar beruht das Unsittliche hier, wie bei den meisten ähnlichen Fehlern, auf dem Schaden, den der Mensch dadurch seiner Gesundheit zufügt. Kant hat nun ganz Recht, dass dieser Schaden kein sittliches Motiv sei, und er ist insofern konsequenter, als seine Vorgänger. Allein er übersieht den Unterschied in dem Motiv der gebietenden Autoritäten und in dem Motiv des gehorchenden Menschen. Letzterer befolgt das Verbot nur aus Achtung vor denselben; die Autorität aber wird zu diesem Verbot nur durch die Motive der Lust und des Nutzens bestimmt. Es ist derselbe Unterschied, wie der im Rechte zwischen den Motiven, ein Gesetz zu erlassen, und dem, dasselbe zu befolgen. Damit ist das Dilemma beseitigt, in dem Kant stecken bleibt.

Die hier von Kant S. 270 gestellten casuistischen

Fragen sind weniger bedeutend und kaum als Collisionen anzusehen; denn Jeder weiss recht wohl, wo er bei dem Weintrinken einzuhalten habe, um sich keinen unsittlichen Rausch zuzuziehn; höchstens könnte der erste solche Fall als straflos erscheinen. Ebenso kann man bei einem Gastmahl die Mässigkeit erhalten und deshalb daran theilnehmen, wenn man sich Herr seiner Gelüste weiss. Sonst ist die Einladung, als eine Versuchung, abzulehnen.

114. Lüge. § 9. S. 274. Das Unsittliche wird hier von Kant bei der Lüge ebenso wenig begründet, wie bei den früheren Lastern; denn die Ehrlosigkeit, welche den Lügner trifft, ist erst eine Folge seiner Unsittlichkeit; ebenso ist „die Wegwerfung der Menschenwürde“ nur ein anderes Wort für die Unsittlichkeit der Lüge, aber kein Beweis dafür. Das „natürliche Vermögen zu sprechen“ soll den Zweck haben, die Wahrheit zu sagen; auch dies ist nur eine Behauptung und kein Beweis; an sich kann aus solchen Anlagen und Fertigkeiten kein bestimmter Zweck für sie abgeleitet werden. Zuletzt kommt auch hier der Grund, „dass man mit der Lüge „auf seine Persönlichkeit verzichte“; ein durchaus vager Begriff, der, wenn er einen Sinn im Sittlichen haben soll, ebenfalls das Unsittliche der Lüge schon voraussetzt, statt es zu beweisen.

Auch der Schaden ist bei der Lüge nicht so offenbar, wie bei der Unmässigkeit; deshalb scheint auch das Motiv der Autorität für das Verbot der Lüge unsicherer, und das Richtige dürfte hier sein, dass das Verbot der Lüge gar nicht in dem Umfange besteht, wie Kant hier behauptet, wenigstens giebt es bei keinem Verbot so viele offenbare und stündlich geübte Ausnahmen, wie bei diesem. Dahin gehören unter Anderen 1) die Unwahrheit, welche die Künste zur Illusion benutzen, 2) der Scherz, mit Täuschung Anderer, 3) das Spiel (mit Karten u. s. w.), wo viele Täuschungen zur Feinheit desselben gehören, 4) die Höflichkeit, welche unwahre Redensarten gestattet, 5) die Unwahrheit zum Besten des zu Täuschenden selbst, wie bei Kindern, Kranken u. s. w., 6) die Unwahrheit zum Schutz gegen ungerechte Angriffe, 7) die Unwahrheit im Kriege u. s. w. Diese grosse Zahl von Ausnahmen zeigt, dass kein allgemeines Verbot der Lüge ange-

nommen werden kann, oder dass die Wahrhaftigkeit zu den Pflichten gehört, welche im Grunde so schwach sind, dass sie vielen anderen Pflichten im Collisionsfalle weichen müssen. Allerdings kann ein Rigorist, wie Kant, sich gegen jede Lüge aussprechen; es giebt dies den Ruhm hoher Sittenreinheit; allein zuletzt kommt es doch auf den Beweis solcher Behauptung an, und diesen ist Kant schuldig geblieben, wie denn sein formales Prinzip dazu auch ganz unfähig ist. Die S. 274 aufgestellten casuistischen Fragen sind durch das Vorstehende mit erledigt.

115. Geiz. § 10. S. 278. Die Begründung des Lasters des Geizes ist so mangelhaft, wie die der früheren. Ueberall ist Kant, da er den Schaden nicht benutzen kann und sein sittliches Prinzip nur formal und ohne Inhalt ist, zu Künsteleien und Verdrehungen der Begriffe genöthigt, um nur den Schein eines Beweises zu gewinnen. So wird hier gesagt, „der Besitz der Mittel, ohne sie für „sich brauchen zu wollen, sei der Pflicht gegen sich „selbst in Ansehung des Zweckes gerade entgegengesetzt.“ Abgesehen von der Undeutlichkeit dieser Worte, ist es eine blosse Behauptung, dass das Vermögen eines Menschen den Zweck habe, für seinen Lebensgenuss zu dienen. Schon der Umstand, dass es zur Linderung der Noth Armer verwendet werden kann, steht dem entgegen. Auch ist es ein Zeichen grosser Oberflächlichkeit, wenn man den Besitz des Vermögens von dem Genuss trennt. In dem blossen Besitz liegt das Bewusstsein einer eigenen grossen Macht über die Natur und Menschen, und diese Macht ist es, welche dem Geizigen einen höheren Genuss bietet, als der Verbrauch ihn gewähren kann; ja man kann sagen, sein Genuss steht als idealer viel höher, wie der Dessen, welcher sein Vermögen gebraucht. Ebenso lächerlich ist es daher, wenn der Geiz S. 278 als „eine sklavische Unterwerfung des Geizigen unter die „Glücksgüter“ erklärt wird. Gerade umgekehrt, dass sich der Geizige Herr über sie weiss und diese Macht nicht aufgeben mag, macht seinen Genuss aus. — Wenn dessenungeachtet der Geiz als Laster gilt, so beruht es nur auf dem Ausspruch des Volkes, welcher aus den veschiedensten Motiven hervorgegangen sein kann, und in der

Verachtung des Geizigen sich deutlich kund giebt. Jede weitere Begründung der Unsittlichkeit des Geizes ist überflüssig und bedenklich.

Für die Casuistik bietet dieses Laster grossen Spielraum, weil das Maass des anständigen Aufwandes überaus schwankend bleibt, und selbst eine übermässige Beschränkung, wenn sie zu Gunsten einer anderen Pflicht geschieht, gerechtfertigt erscheint; z. B. wenn es gilt, die Mittel zum Studiren zu gewinnen, eine wohlthätige Stiftung zu Stande zu bringen u. s. w. Der anständige Aufwand gehört zu den Pflichten, die im Collisionsfalle als die schwächsten erscheinen und den anderen weichen müssen.

116. Kriecherei. §§ 11. 12. S. 282. Hier kehrt der widersprechende Begriff eines „Zweckes an sich" wieder (man sehe Erl. 23 zur Gr. z. M. d. S.), aus dem Kant die Selbstachtung und die Pflicht der Selbstschätzung hier ableitet. Schon das Leben kennt diesen Ausdruck nicht, und der Begriff ist um so bedenklicher, als die Achtung nur ein Gefühl bezeichnet, was zunächst durch die Wahrnehmung des Erhabenen erweckt wird, und was nur dadurch sich auch in eine Achtung seiner selbst umwandeln kann, dass der Mensch durch sein sittliches, d. h. den Willen der erhabenen Autoritäten erfüllendes Handeln sich selbst gleichsam als einen Theil dieser erhabenen Autoritäten und ihnen immanent fühlt. Damit dehnt die den Autoritäten gezollte Achtung sich auch über ihn selbst aus. Man sehe das Weitere B. XI. 73 u. f. Kann sonach die Selbstachtung nur als das Ergebniss des sittlichen Handelns angesehen werden, was auch Kant nicht bestreiten dürfte, so ist sie nicht selbst eine Pflicht, sondern nur Resultat der Pflichterfüllung überhaupt und nur ein anderes Wort für die Seelenruhe. Damit fällt Alles, was Kant hier als eine besondere Pflicht der Selbstschätzung entwickelt. Es giebt einen Fehler der übertriebenen Erniedrigung und einen Fehler der übertriebenen Erhebung; allein es giebt keine besondere Tugend zwischen diesen. Auch beziehen sich diese Fehler auf die Ehre, welche zur Lust gehört. Uebrigens zieht Kant eine Menge anderer fehlerhafter Richtungen, wie Betrug, Geldgier, Heuchelei hier hinein, welche den reinen Begriff

entstellen. Deshalb lassen sich die in § 12 gegebenen Regeln meist in andere Tugenden auflösen.

In den casuistischen Fragen S. 282 berührt Kant die Collision mit der Höflichkeit. Er tritt gegen die Formeln der Höflichkeit auf, während doch alle Culturvölker im geselligen Umgange diese mit Zähigkeit festhalten. Sie gehört auch zu den schönen Tugenden, die, wie die Kunst, das Leben idealisiren und nur getadelt werden können, wenn man ihre feinen Wendungen und Zierrathen mit plumpen Händen anfasst, gleich denen, welche das Theater als eine Lüge und als eine Schule der Verstellung verdammen.

Es ist hier der passende Ort, die Bedenken gegen Kant's Eintheilung der Moral darzulegen. Er klassifizirt die Tugenden nach den Personen, auf die sie sich beziehen. Allein dieses Merkmal passt nur da, wo den Pflichten Rechte gegenüberstehen; dies ist in der Moral nicht der Fall. Der Nutzen aus der Pflichterfüllung kann sich vielleicht auf eine Person zunächst beziehen; allein der Nutzen ist ein Moment, den die Kant'sche Moral von sich ausschliesst; überdem giebt es wohl keine Tugend, die in ihren Folgen nicht ebensowohl dem Handelnden, wie seinen Nebenmenschen Vortheil bringt. Deshalb werden auch die meisten der bis hier von Kant behandelten Fehler (Selbstmord, Verstümmelung, Geiz, Lüge) mehr durch den Schaden, den sie A n d e r e n bringen, zu solchen, und würden deshalb mehr in die Lehre von den Pflichten gegen Andere gehören. Das Unnatürliche, sie als Pflichten gegen sich selbst zu behandeln, erhellt auch daraus, dass die entgegengesetzten Fehler deshalb hier nur einseitig erörtert werden können; so nur der Geiz, nicht die Verschwendung; so nur die Kriecherei, nicht der Hochmuth; u. s. w.

Dies Alles bestätigt die in Erl. 106 ausgesprochene Ansicht, dass eine systematische Eintheilung des sittlichen Stoffes unausführbar ist. Die sittliche Welt ist nicht aus e i n e m Prinzip hervorgegangen; selbst die mehreren Prinzipien, die bei ihren Gestaltungen wirksam gewesen, haben nicht, wie bei den Bildungen der Natur, gleichförmig und konstant gewirkt, und Vieles hat sich eingedrängt, was nur als zufällig gelten kann. Deshalb ist die sittliche Welt nur ein Bau voller Lücken und

Widersprüche; der Philosoph, welcher sie metaphysisch gestalten will, gleicht dem Sysiphus in seiner Qual. Die sittliche Welt ist nicht zu verstehen, wenn man sie nicht im Sinne des Realismus als das Produkt lebendiger Autoritäten auffasst, die bei der Konstruktion derselben sich von den verschiedensten Antrieben der Lust zu den verschiedensten, ja zu den entgegengesetzten Geboten haben bestimmen lassen. Dazu trat die Schwierigkeit, seinen Willen, wenn er ein Allgemeines gebietet, so auszusprechen, dass die Worte nicht zu viel und nicht zu wenig sagen. Endlich haben die Autoritäten mit ihren Geboten nicht alles Handeln umfasst; sie lassen neben sich ein weites Gebiet frei, wo der Einzelne nur den Motiven der Lust und der Klugheit folgen kann. Alle Gestaltungen der sittlichen Welt, das Eigenthum, die Verträge, die Gesellschaften, die Ehe, die Familie, der Staat u. s. w., können nicht verstanden werden, wenn man nicht dieses Prinzip der Lust hinzunimmt und einsieht, wie beide dabei gleich wirksam gewesen und wie erst durch ihre an einander gelegten Ergebnisse diese Gestalten sich aufgebaut haben, in denen der Einzelne lebt und das Wesen seines Daseins findet.

Bei dieser Natur des Sittlichen ist es unabweislich, dass auch die Eintheilung seines Stoffes nur durch die Besonderungen bestimmt werden kann, welche Beobachtung und Erfahrung ergeben. Indem das Volk als Autorität vorzugsweise in seinen Tugenden seinen Willen über das sittliche Handeln ausgesprochen hat, muss deshalb diesen einzelnen Tugenden, wie sie das Volk versteht, nachgegangen werden; man muss auf den Sprachgebrauch achten, der ja hier diesen Willen vermittelt; man darf diese Tugenden nicht einseitigen Prinzipien zu Liebe zerreissen, wie hier von Kant geschieht; man darf keine neuen Normen oder dem Volke unbekannte Begriffe einführen; denn dies Alles hemmt die Erkenntniss dessen, was die Autoritäten und insbesondere hier das Volk für sittlich erklärt und beobachtet haben wollen. Deshalb hat sich die Ethik genau so beobachtend zu halten, wie die Naturwissenschaft. So wenig wie hier z. B. mit dem Begriff der Eiche vorausgegangen werden kann, und so wenig die Unterarten der Eiche *a priori* abgeleitet und so die Eintheilung dieser Gattung von Bäumen gefunden

werden kann, so wenig ist dies mit der Eintheilung des Sittlichen und seiner einzelnen Tugenden und Gestalten möglich.

Freilich beruht dies Alles zuletzt auf der Frage, ob für das Sittliche ein einheitliches und sachliches Prinzip *a priori* gelte, oder ob es seinen Grund in dem ausgesprochenen Willen erhabener Autoritäten habe. In dieser Beziehung sind indess gerade Kant's ethische Schriften lehrreicher, wie die seiner Vorgänger. Sein Scharfsinn liess ihn jene trübe Mischung von Lust und sittlichem Gefühl, auf die man bisher die Moral errichtet hatte, als falsch erkennen; indem er die Lust ausschloss und der Vernunft allein das Primat gab, wurde erst damit klar, dass die Vernunft aus sich selbst keinen Inhalt ableiten, sondern nur aus den Trieben und Gefühlen entnehmen kann. Die Frage stellte sich also nunmehr dahin: Wie ist dieser den Trieben entnommene Inhalt zu einem sittlichen zu erheben? oder: Wie kann das von der Lust Verlangte zu einem Sittlich-Gebotenen werden? Wenn die Vernunft dies nicht vermag, sondern aus den Trieben nur eine Klugheitslehre machen kann, so bleibt nur der eine Ausweg, welchen der Realismus eingeschlagen hat, nämlich, das Sittliche für den Menschen aus den Geboten erhabener Autoritäten abzuleiten, welche für sich durch die Lust zu diesen Geboten bestimmt werden, während der Mensch diese Gebote mit Ehrerbietung und Achtung empfängt, und damit bei ihm das Motiv der Lust dem der Achtung Platz macht.

117. Der Mensch als Richter. § 13. S. 286. Hier ist in Bezug auf das über das Gewissen Gesagte auf Erläuterung 99 zu verweisen. Schon Schopenhauer hat sich über diese Erhebung des Gewissens zu einem Gerichtshof mit Ankläger, Vertheidiger und Richter lustig gemacht. Das Gewissen wird von streng sittlichen Menschen, wie Kant, gern in übertriebener Stärke und Macht dargestellt; die Beobachtung der Menschen lehrt indess, dass es nicht stärker und nicht schwächer ist, als das sittliche Gefühl oder die Achtung vor dem Gebot, da alle diese Worte nur dasselbe bezeichnen. Wenn dieses Gefühl sich nach der unrechten That stärker geltend macht, als vorher, so liegt es einfach daran, dass dann

das entgegenstehende Motiv der Lust erloschen oder geschwächt ist. Deshalb ist das sittliche Urtheil über eine That nach derselben zuverlässiger, als vorher, wo die Lust den Verstand in ihren Dienst zieht und zu Sophistereien verleitet.

118. Selbsterkenntniss. § 14. S. 287. Mit dem γνωθι σαυτον ist seit Sokrates viel Missbrauch getrieben worden. Was ist dieses moralische Ich, auf das Kant die Selbsterkenntniss gerichtet haben will? Es ist die Kenntniss des Inhaltes der sittlichen Gebote und das Gefühl der Achtung vor denselben, welches den Willen zu deren Verwirklichung bestimmt. Eine Selbsterkenntniss in dieser Beziehung läuft also 1) auf eine Erkenntniss seiner Erkenntniss hinaus, was ein leerer Pleonasmus ist, und 2) auf eine Erkenntniss seines Achtungsgefühls vor dem Sittengebot. Dieses Achtungsgefühl ist aber etwas durchaus Einfaches, an dem die Erkenntniss durchaus keinen weiteren Inhalt findet. Viel wichtiger ist die Kenntniss der eignen vorherrschenden Neigungen, Triebe und Leidenschaften, den Gegnern des Sittlichen. Indess läuft auch hier Vieles auf die Phrase hinaus; in der Regel kennt sich ein Jeder in dieser Beziehung recht gut; es fehlt nicht an der Kenntniss, sondern nur an dem Willen, diese Triebe zu bekämpfen. Bei Sokrates und Plato hatte das γνωθι σαυτον eine andere Bedeutung, indem Beide an der Lehrbarkeit der Tugend festhielten, mithin es bei ihnen konsequent war, nur das Wissen zu vervollständigen, um der Tugend die Verwirklichung zu sichern. Wenn man aber, wie Kant, das Wissen zur Bestimmung des Willens nicht für genügend hält, so darf man diesem Spruch keine grosse Bedeutung beilegen. Der Menschenhass und die Selbstüberschätzung (S. 288) haben ganz andere Ursachen, als die Unkenntniss seiner selbst.

119. Amphibolie. §§ 15—18. S. 291. Auch hier bewegt sich Kant in Künsteleien, zu denen er nur durch seine falschen Prinzipien und Eintheilungen genöthigt worden ist. Es ist schon in Erl. 116 (S. 141) gezeigt worden, dass die Pflichten des einzelnen Menschen nicht nach den Personen oder Gegenständen, auf die das sittliche Han-

deln zunächst sich richtet, eingetheilt werden können. In Folge der erhabenen Macht der Autorität wird unser Wille ohne Weiteres zur Erfüllung ihrer Gebote bestimmt, und Kant selbst beseitigt die Berücksichtigung des Inhaltes und der Folgen beim sittlichen Handeln aus dessen Motiven; das Gebot wird erfüllt, weil es erlassen ist, mag sein Inhalt sein, welcher er wolle. Will man deshalb durchaus die Pflichten eintheilen, so wäre die Eintheilung nach den Autoritäten noch natürlicher, als nach den Personen, auf die sich die Handlung ihrem Inhalte nach zunächst richtet. — Unter diesen Umständen erklärt es sich, dass Kant nur auf Umwegen gewisse Pflichten in Bezug auf Sachen, Thiere oder auf Gott zu Pflichten gegen sich selbst machen kann, was nicht nur die Sache, sondern auch den Sprachgebrauch verletzt.

120. Naturvollkommenheit. §§ **19. 20. S. 294.** Seite 223 und 229 hat Kant alle ethischen Pflichten für weite erklärt; hier unterscheidet er aber zwischen vollkommenen und unvollkommenen, d. h. zwischen engen und weiten. Die Bedenken gegen diese Begriffe sind bereits in Erl. 93 dargelegt worden.

Im Uebrigen wiederholt dieser Abschnitt nur das in § 4 Gesagte, und kann deshalb auf Erl. 108 Bezug genommen werden.

121. Moralische Vollkommenheit. §§ **21. 22. S. 296.** Schon in Erl. 90 ist gezeigt worden, dass diese Pflicht auf die Pflicht zum pflichtmässigen Handeln hinausläuft, also auf einen leeren Pleonasmus. Wenn die Vollkommenheit unerreichbar bleibt, so kann nur das Streben danach Pflicht sein; diese Pflicht ist aber dann dem Objekte und dem Grade nach ebenso eng oder so weit, wie jede andere. Die Unerreichbarkeit des Ideals kann die Pflicht, danach zu streben, nie zu einer dem Grade nach weiten oder schwachen machen.

122. Eintheilung der Pflichten gegen Andere. §§ **23 bis 25. S. 299.** Man wird an dieser Eintheilung leicht bemerken, dass ihre Glieder nicht sämmtlich unter den Begriff der Glückseligkeit fallen, welche doch allein bei

Anderen der Zweck meines pflichtmässigen Handelns nach S. 220 sein soll. Es scheint beinah, als hätte Kant das S. 220 Gesagte ganz vergessen.

Die Verbindung von Liebe und Achtung, die Kant hier einführt, ist höchst bedenklich; deshalb muss auch Kant den Begriff der Liebe in § 25 entstellen und ihr das Wesentliche nehmen, d. i. die Freude an dem fremden Wohl als Motiv des liebevollen Handelns. Dann ist es aber keine Liebe mehr. Auch der Begriff der Achtung wird hier entstellt; es handelt sich hier nicht um dieses sittliche Gefühl sondern um die Ehre, welche zu den Ursachen der Lust gehört, ein Unterschied, den Kant hier ganz übersieht.

Die Eintheilung in verdienstliche und schuldige Pflichten ist schon im Ausdrucke falsch; jede Pflicht ist eine schuldige. Unter „verdienstlich" meint Kant, dass ich durch Erfüllung meiner Pflicht dem Anderen wieder eine Pflicht gegen mich auferlege (S. 299); allein dieser Fall kommt auch bei verschiedenen anderen Pflichten vor; so bekommt mein Begleiter, wenn ich in das Wasser springe, die Pflicht, mich zu retten, und wenn ein Soldat in der Schlacht einen Feind schwer verwundet hat, bekommt letzterer die Pflicht, seine Waffen auszuliefern und sich zu ergeben; u. s. w. Diese Rücksicht auf mögliche neu entstehende Pflichten ist für die Pflicht, die zunächst zu erfüllen ist, ganz unerheblich.

123. Liebespflicht. §§ **26—28. S. 301.** Diese Betrachtungen sind mehr anthropologisch, wie ethisch. Die Schwäche der Begründung dieser Liebespflicht ist bereits in Erl. 91 dargelegt worden. Sie kann aus Kant's formalem Prinzip, wie überhaupt aus der blossen Vernunft, nicht abgeleitet werden, sondern ist zunächst ein Naturtrieb der menschlichen Gattung, von dem alle Geselligkeit und alle Kultur ausgegangen ist. Erst spät hat auch die Autorität dieses Wohlthun geboten, aber nur sehr allmählich, wobei mit den nächsten Angehörigen begonnen worden ist, und nur nach und nach das Wohlthun über den Stamm, über das Volk, und zuletzt über alle Menschen ausgedehnt worden ist. In dem Triebe ist von selbst gesetzt, dass er mit der entfernteren und loseren Verbindung des Anderen abnimmt, und diese Rück-

sicht hat auch die Autorität bei ihrem Gebot eingehalten, wie die Volkssitten genügend erkennen lassen. Nur schwärmerische Religionsstifter können, wie in den Evangelien, diese Schranken verleugnen.

Die Collision zwischen der Sorge für sich und für Andere hat Kant zwar berührt, aber nicht gelöst, denn wenn das Gebot: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst", sich nach Kant nicht auf ein blosses Wünschen, sondern ein thätiges Handeln beziehen soll, so ist diese geforderte Gleichheit unmöglich. Indess muss man sich hüten, solche Bibelsprüche wie streng wissenschaftliche Sätze zu nehmen; es kam Jesus nur darauf an, die Liebe des Nächsten möglichst gross zu verlangen, deshalb nahm er die Selbstliebe als Maass; keineswegs wollte er damit über ihre Collision entscheiden.

124. Wohlthätigkeit. §§ 29—31. S. 304. Die Schwäche der Begründung dieser Pflicht in § 30 ist bereits in Erläuterung 20 (S. 25) zur Gr. z. M. d. S. dargelegt worden. Vielmehr ist es ein Widerspruch mit dem Prinzip, dass alle Pflicht von dem Objekt und den Folgen der Handlung absehen, und namentlich von allen Motiven der Lust sich fern halten soll, wenn trotzdem hier die Pflicht der Wohlthätigkeit auf den Wunsch, dass dafür ein anderes Mal mir geholfen werde, d. h. auf den Trieb nach Lust, gestützt wird. Dies zeigt die ganze Hohlheit des Kant'schen Prinzips. Ebenso gut könnte man auch das Gegentheil, dass Niemandem zu helfen sei, daraus ableiten; denn gesunde, wohlhabende Personen werden in Abwägung der Vortheile und Nachtheile solcher Wohlthätigkeit sich nach diesem Prinzip eher für die Maxime, Niemand zu helfen, entscheiden. — In § 31 kehrt der bedenkliche Satz wieder, dass die Tugend steige, je schwerer sie mir wird. Dann wäre sie bei Gott gar nichts werth, und dann diente alle Kultur des sittlichen Gefühls nur dazu, meinen sittlichen Werth zu erniedrigen.

Die casuistischen Fragen S. 304 lassen sich nach dem in Erl. 110 Bemerkten leicht beantworten. Die Sklaverei in strenger oder milder Form wird nie durch Wohlthun begründet, sondern war in alten Zeiten und ist noch jetzt bei den barbarischen Völkern durch den

Volkswillen zu einem sittlichen Institut erhoben, wobei für diesen Volkswillen allerdings bestimmend gewirkt hat, dass bei dem Mangel an Mitteln zum Schutz gegen Ueberwundene, gegen Gefangene u. s. w. die Sklaverei noch besser war, als die Tödtung derselben. Erst als diese Verhältnisse sich änderten, verlor sich auch die Sklaverei und wurde nunmehr durch den Volkswillen zu einem Unsittlichen.

125. Dankbarkeit. §§ 32. 33. S. 306. Die Dankbarkeit ist, wie jede andere Pflicht, ein Handeln aus Pflicht und nicht aus Verehrung der wohlthätigen Person; im Gegentheil kann die Achtung auch hier nur auf das Gebot und die Autorität gerichtet sein, und die Gesinnung gegen den Wohlthäter ist eher Liebe, wie Achtung, mithin ist sie niemals das Motiv der Dankbarkeit, als eines sittlichen Handelns; wenigstens sind dies die Folgerungen aus Kant's eigenem Prinzip. — Die Begriffe von „heiliger und gemeiner Pflicht“ sind ganz neu und nicht begründet. Eine Pflicht kann nur durch ihre Erfüllung getilgt werden, und es müsste also bewiesen werden, dass hier die Pflicht der Dankbarkeit etwas Unendliches fordere. Dies ist nicht der Fall, obgleich die Verbindlichkeit fortdauern kann. — Den Beweis für diese Pflicht ist Kant schuldig geblieben; denn auch § 33 giebt nur Beschreibungen, aber keine Beweise.

126. Mitgefühl. §§ 34. 35. S. 309. Da Kant das Wohlthun und die Dankbarkeit schon besonders behandelt hatte, so blieb ihm hier kein Handeln übrig, sondern nur ein „Mittheilen der Gefühle“ als Pflicht. Was dies heisst, giebt er nicht näher an; vielmehr sagt er in § 35: Mitgefühl mit Anderer Zustände zu haben, sei nicht Pflicht, sondern nur die thätige Theilnahme sei Pflicht; die Mitgefühle seien aber deshalb zu kultiviren und „sie als Mittel zur Theilnahme und dem gemässen Gefühle zu benutzen“. Dies heisst also: Mitgefühl ist nicht Pflicht; aber es ist Pflicht, das Mitgefühl zum Mitgefühl zu benutzen. — Kant hat sich offenbar hier in eine Sackgasse verlaufen. Neben der Wohlthätigkeit kann das Mitgefühl, als der natürliche Trieb dazu, nicht noch als eine besondere Pflicht hingestellt werden; vielmehr ver-

langt das Prinzip, nicht aus Mitgefühl, sondern um der Pflicht willen wohlzuthun. Das Mitgefühl ist eine sinnliche Triebfeder, die nach Kant aus der Ethik fern zu halten ist. Allein Kant fühlte das Unnatürliche solcher Forderung, und deshalb sucht er dieses Mitgefühl durch Aufstellung einer Pflicht dazu sich zu erhalten, und so kam er in den Widerspruch. Die wahre Lösung ist, dass das Wohlthun aus Mitgefühl nicht verboten ist; das sittliche Gebot tritt erst ein, wo dieses Motiv der Liebe nicht zureicht. Indess ist dieser Ausweg nur dem Realismus möglich, welcher die Sittlichkeit nicht als ein alles Handeln umfassendes Netz auffasst. — In den casuistischen Fragen wird die Menschenliebe für eine moralische Zierde der Welt erklärt; auch dies ist ein Widerspruch mit Kant's Prinzip, was alle Triebe vom Sittlichen fern hält. Die von Kant gestellte Frage beantwortet sich nach seinem Prinzip sehr leicht dahin, dass es in der sittlichen Welt nicht auf das Wohl, sondern auf die Sittlichkeit ankommt, folglich die natürlichen Triebe der Liebe immer zu dem Gleichgültigen gehören. Solche Folgen hätten ihn allerdings gegen sein Prinzip bedenklich machen, aber nicht zu casuistischen Fragen Anlass geben sollen.

127. Menschenhass. § 36. S. 312. Diese Laster ergeben sich von selbst, wenn die Menschenliebe und die Dankbarkeit Tugenden sind; es ist deshalb das Meiste hier blos Wiederholung von Früherem. In dem Erklären und populären Definiren der einzelnen Fehler und Gemüthszustände zeigt sich Kant hier, wie in seiner Anthropologie, als ein Meister und feiner Menschenkenner; nur wenn er sich in das Metaphysische versteigt, verliert er die Wahrheit und die Klarheit. Man darf es daher auch hier mit den Beweisen nicht so streng nehmen.

128. Anmerkung. S. 313. Auch diese Bemerkung gehört in die Anthropolopie und nicht in die Ethik.

129. Achtung gegen Andere. §§ 37—41. S. 317. Kant verliert sich hier immer mehr in das Populäre; er giebt Beschreibungen, Schilderungen, Erklärungen, aber keine Definitionen und noch weniger Beweise. Zum Theil liegt es hier darin, dass die Achtung gegen Andere nur das

Motiv der Pflichten gegen Andere bezeichnet; deshalb gelangt man mit dieser Achtung zu keinem neuen Inhalt und zu keinen neuen Pflichten, sondern dreht sich nur in dem altbekannten sittlichen Motive herum. Um etwas Neues zu sagen, muss sich deshalb Kant auf Ungehöriges oder Künsteleien einlassen. So ist die angebliche Achtung gegen eines Anderen Verstand nur die schwerfällige Umschreibung der Höflichkeit. Kant verkennt, wie schon in Erl. 122 bemerkt worden, den Unterschied von Ehre und Achtung, der sehr gross ist; deshalb werden die auf die Ehre gehenden Pflichten nur mangelhaft und verschoben dargestellt (B. XI. 30 u. f.), und Vieles wird durch diese Verwechslung unklar.

130. Hochmuth. § 42. S. 318. Auch hier ist von Metaphysik wenig zu spüren. Der Hochmuth ist hier zu hart geschildert; er ist kein Verlangen, „dass Andere sich im Vergleich mit uns gering schätzen", sondern eine Ueberschätzung unseres eigenen Werthes, und deshalb unsere Geringschätzung Anderer, mit einem daraus folgenden die Ehre Anderer verletzenden Benehmen. Die Fehlerhaftigkeit ruht auf der Pflicht, die Ehre der Anderen nicht zu verletzen. Diese kann nur aus dem Willen des Volkes als Autorität abgeleitet werden; wenn Kant hier die Würde des Menschen herbeiholt, welche gleich dem Selbstzweck sein beliebtes Mittel für die Begründung aller möglichen Pflichten ist, so ist dies eine leere Tautologie, denn die Würde entspringt erst aus der Sittlichkeit, setzt diese also voraus, aber kann sie nicht begründen.

131. Afterreden. § 43. S. 319. Kant will die Verleumdung von dem Afterreden unterscheiden; indess ist dies nicht ausführbar, da auch die Gerichte nur strengere Beweise, aber keinen anderen Thatbestand verlangen. Auch hier verliert sich der Styl in den eines Predigers auf der Kanzel.

132. Verhöhnung. § 44. S. 320. Verhöhnung fällt unter den Begriff der Ehrbeleidigung im engeren Sinne, im Gegensatz zur Verleumdung. Beide gehören zur Ehrverletzung oder Beleidigung im weiteren Sinne; ihr Unter-

schied liegt darin, dass die Verleumdung Thatsachen und Handlungen von dem Anderen aussagt, welche seine Ehre schmälern; die Beleidigung und Verhöhnung benutzt dagegen nur den Spott, den Witz und die symbolischen Worte und Zeichen, wodurch nach der Volksmeinung die Ehre geschmälert wird.

In der Anmerkung S. 321 erkennt Kant selbst an, dass die Achtung dem Gesetz, nicht dem Menschen gebühre. Indem er hier das Wort Verehrung braucht, zeigt sich, dass er mit Achtung gegen Andere die Nicht-Verletzung von deren Ehre meint. Dies hätte ihn auf den wesentlichen Unterschied zwischen Ehre und Achtung führen sollen. Es giebt viele ehrverletzende Aeusserungen, welche die Achtung (vor dem sittlichen Werth) des Anderen nicht schmälern, z. B. alle symbolischen Injurien; ja unter Umständen kann das Unsittliche Ehre bringen (B. XI. 30), und wenn dies geleugnet wird, so liegt dem die Verwechslung von der Ehre mit der Achtung zu Grunde.

133. Zustandspflichten. § 45. S. 322. Auch die bisherigen Pflichten waren nur eine Anwendung des allgemeinen sittlichen Prinzips auf die Fälle der Erfahrung. Ob diese Fälle sich unter allgemeinere Begriffe fassen lassen, wie die bisherigen Fälle, wo es sich um die bekannten Tugenden handelte, oder ob sie mehr in das Einzelne gehn, kann für die Wissenschaft keinen Unterschied hervorbringen. Deshalb bleibt Kant hier unklar. Er verwechselt zunächst hier die Sitten mit dem Sittlichen. Diesen wichtigen Unterschied hat er nirgends hervorgehoben, weil er durch sein Prinzip daran gehindert war. Die Sitten gebieten nicht, sondern zeigen dem Menschen nur die durch viele Geschlechter erprobten besten (klügsten) Wege zur Erreichung der Lust und des Glücks. Das Sittliche gebietet; und indem dieses Gebot als der Wille des Volkes erscheint, wirkt es die Achtung und wird aus Achtung erfüllt. Das Motiv der Lust verschwindet hier, während es dort, wo kein Gebot erfolgt, das Wirkende bleibt. Deshalb ist der Einzelne der Herr über die Sitte, wie über seine Lust, aber nicht über das Sittliche und seine Pflicht. Alles, was Kant hier vom „Verhalten“, vom „Geziemenden“, vom „Cha-

rakterisirenden", vom „zu Beobachtenden" sagt, bezieht sich auf die Sitten, nicht auf das Sittliche. Man kann durch die Verletzung jener sich als ein Sonderling zeigen, ja selbst sich schaden, allein man büsst deshalb nicht die Achtung Anderer ein; dies ist das Kennzeichen der Sitte. Sodann fühlt Kant hier den in Erl. 12. 102 besprochenen Mangel jeder Ethik, dass sie nicht vermag, ihren Geboten die letzte Bestimmtheit zu geben. Er schiebt diesen Mangel auf den empirischen Stoff und kommt mit seinem Schematismus der reinen Vernunft nach Analogie der theoretischen Vernunft herbei (B. II. 168. 510); allein das sind Unklarheiten; den Sitz dieses Uebelstandes hat Kant nicht erkannt.

134. Freundschaft. § 46. S. 326. Die Definition der Freundschaft ist zu weit; sie passt auch auf die Ehe. Die Schilderung derselben ist entstellt, weil Kant zwischen Liebe und Achtung hin- und herschwankt, während die Liebe in ihrem natürlichen Sinne von dem sittlichen Prinzip ausgeschlossen wird. Indem Kant sie aber hier nicht entbehren kann, erhellt, dass die Freundschaft ein Verhältniss ist, was nicht blos in das Gebiet der Ethik, sondern auch der Lust und Klugheit gehört; ja die Freundschaft ist, wie die Ehe und die Familie, wesentlich eine Schöpfung der Liebe, wo die sittlichen Regeln nur hier und da eine Schranke ziehen, nichts aus sich erzeugen, wohl aber durch ihre falsche Einmengung viel zerstören können. Deshalb fallen die meisten jener von Kant angedeuteten Regeln in das Gebiet der Klugheit und des feinen Gefühls für fremde Empfindung, also ganz ausserhalb der Moral; deshalb liegt in der Annahme eines Dienstes oder eines Geschenks vom Freunde keine „Erniedrigung", sondern die Lust der Liebe, für welche die Lust des Anderen zugleich die Ursache der eigenen Lust ist, und deshalb kann von Opfern hier gar nicht die Rede sein; deshalb hebt die Liebe die Pflichten nicht auf, welche an sich je nach den Umständen zwischen beiden Freunden eintreten können, wie z. B. die Rücksicht auf Standesunterschiede; deshalb endlich ist es verkehrt, als Pflicht aufzustellen, dass man Freundschaft schliessen müsse; solche Pflicht ist so verkehrt, wie die Pflicht, sich zu verheirathen. Diese Verhältnisse sind,

wie gesagt, wesentlich Erzeugnisse der Lust und Gestaltungen für das Glück; deshalb muss auch die Lust, d. h. hier die Liebe, den Anlass geben, sie einzugehen; die Klugheit mag hier als Vorsicht mit eintreten, aber das Sittliche tritt erst hinzu, wenn diese Bündnisse geschlossen sind; es bleibt immer auf Einzelnes beschränkt, und mehr abwehrend, als positiv gebietend. Es ist also verkehrt, die Freundschaft zu „einer rein moralischen Verbindung“ zu machen (S. 325). Die Freundschaft in jener alles Handeln des Einzelnen durchdringenden Totalität, wie sie das Alterthum kannte, ist überhaupt in der neuen Zeit mit Recht verschwunden. Bei der gestiegenen Sicherheit des Lebens, bei der grossen Ausdehnung des Umgangs und Verkehrs mit den Menschen, wie ihn die moderne Bildung verlangt, ist für solche Freundschaft weder Raum noch Bedürfniss; ja eine solche den ganzen Menschen erfassende Freundschaft gilt jetzt als ein Zeichen von Schwäche, Affektation, Schwärmerei, oder gegenseitiger Beräucherung, wie z. B. die Freundschaft zwischen Schleiermacher und Schlegel.

135. Fortsetzung. § 47. S. 328. Dieser Paragraph enthält feine psychologische Schilderungen, wie immer, wenn Kant der Beobachtung sich zuwendet; des Ethischen ist indess wenig darin enthalten, und zwar aus dem in Erl. 134 angegebenen Grunde, weil die Freundschaft eine Lebensgestaltung ist, welche aus der Liebe und nicht aus der Achtung hervorgeht. Das Wort „moralische Freundschaft“ hat hier einen anderen Sinn als in § 46; es soll die Freundschaft bezeichnen, die sich blos auf Mittheilungen der Gedanken und Ansichten beschränkt, aber nicht auf thätige Hülfe ausdehnt. Eine solche Bezeichnung ist sprachwidrig, und eine solche Trennung zwischen Mittheilen und Handeln wird niemals vorhanden sein, denn jene Harmonie des Denkens führt unwillkürlich auch zur Harmonie des Handelns und zu thätiger gegenseitiger Hülfe; beides kann höchstens im Grade schwanken.

136. Umgangstugenden. § 48. S. 330. Die Abschnitte über die Freundschaft und über die Umgangstugenden zeigen schon durch ihre Form als Anhängsel und Zusätze,

dass sie nicht in das gewählte System passen, und bestätigen somit die Bedenken, welche in Erl. 106 gegen die von Kant aufgestellte Eintheilung dargelegt worden sind. Der Unterschied von Pflicht gegen sich und gegen Andere kann hier nicht aufrecht erhalten werden. Diese Tugenden sollen Beides sein, aber das gilt dann ebenso von allen anderen.

Die Beweise für die hier aufgestellten Tugenden sind so schwach, wie die früheren; diese Tugenden sind danach nicht schon Tugenden, sondern nur Beförderungsmittel der Tugend. Auf diese Weise könnte Alles zur Tugend erhoben werden; denn bei welcher Handlung liesse sich nicht zuletzt ein solcher Einfluss herausbringen? Diese Begründung ist dieselbe, wie die jesuitische Heiligung der Mittel durch den Zweck. — Das Unwahre in diesen Tugenden und den Schein muss Kant selbst anerkennen und ihre Vertheidigung ist schwach, nachdem Kant die Pflicht der Wahrhaftigkeit früher (S. 271) mit solcher Energie als ausnahmslose Pflicht aufgestellt hat.

137. Dialektik. § 49. S. 334. Sokrates und Plato hatten behauptet, dass die Tugend durch blosse Belehrung in Jemand hervorgebracht werden könne. Gegen diese Lehre der alten Akademie traten Aristoteles und später die Stoiker auf und zeigten, dass das Wissen des Sittlichen allein nicht zum sittlichen Handeln zureiche, sondern dass auch eine Kraft dazu gehöre. Kant nennt dies Uebung der Kraft. Indess ist die Achtung vor dem Gebieter und seinem Gebot ein Gefühl und keine Kraft. Allerdings steigt die Sicherheit mit der Stärke dieses Gefühls, aber diese Stärke eines Gefühls kann nicht durch Uebung gesteigert werden; dies passt nur für Kräfte, nicht für Gefühle. Das Weitere gehört in den Abschn. II. § 53.

138. Lehrart. §§ 50. 51. S. 336. Die Art und Weise, dem Wissen des Menschen den Inhalt der Moral, ebenso wie die Befolgung ihrer Regeln ihm beizubringen, ist wesentlich bedingt durch das Prinzip, von dem ein philosophisches System ausgeht. Wenn, wie Kant meint, dieser Inhalt der Moral aus der jedem Menschen innewohnenden Vernunft entnommen werden kann, wenn diese

Ableitung auch die durchschnittlichen Fähigkeiten der Schüler nicht übersteigt, und wenn die Vernunft nach Kant auch zugleich die Achtung vor ihren Geboten erweckt und damit das Motiv des sittlichen Handelns in sich trägt, so kann den Ausführungen Kant's hier wenig entgegengesetzt werden, und er würde dann der Ansicht des Plato näher stehen, als er selbst glaubt. Wenn aber die Vernunft völlig unfähig ist, den sittlichen Inhalt aus sich zu entnehmon, wenn dieser Inhalt weder zusammenhängend und systematisch, noch umfassend, sondern fragmentarisch und vielfach widersprechend ist, wenn die Bestimmtheit des einzelnen Handelns, welches die Moral gebietet, doch nie von ihrer Lehre erreicht werden kann, wenn die Achtung als Motiv ihrer Beobachtung nicht der eigenen Vernunft gilt, sondern nur durch die Erhabenheit der gebietenden Autorität erweckt wird, wenn endlich die enge Verknüpfung dieses Gefühls mit den einzelnen Geboten, welche allein in den Stürmen der Leidenschaften vorhält, nicht durch einige Lehrstunden in der Woche, sondern nur durch die stündliche Beobachtung dieser Gebote von Seiten der Eltern, der Lehrer und aller Personen, zu denen der Schüler mit Achtung emporblickt, sowie durch die Verachtung, welche die Uebertreter trifft, erreicht werden kann, d. h. durch das stete Leben innerhalb seines Volkes und den Anblick der Verwirklichung des Sittlichen, so erhellt, dass jener Katechismus Kant's und jene sokratische Methode selbst für das Erlernen des sittlichen Inhalts nur ein sehr untergeordnetes Mittel ist, was gegen die erwähnten Mittel der Erziehung und des Lebens kaum in Betracht kommt. Ja man kann die sokratische Methode für die Bildung des sittlichen Charakters sogar für gefährlich erklären. Denn wenn man die Memorabilien des Xenophon liest, so sieht man, wie Sokrates die Tugenden ohne Ausnahme nur auf ihren Nutzen und die Lust gründet, und wie von dem Gefühl der Achtung, von der Erfüllung der Pflicht um der Pflicht willen kein Wort darin zu finden ist. Ebenso dienen die meisten Dialoge Plato's nur der Skepsis oder der höheren philosophischen Begründung der Ethik, womit man wohl in den Hörsälen der Wissenschaft die bereits sittlich gebildeten Zuhörer in der tieferen Erkenntniss des Sittlichen fördern, aber niemals dem Anfänger den Inhalt

des Sittlichen beibringen kann. Die Ethik ist nicht wie die Mathematik, wo aus dem Anschauen der Gestalt und aus bereits gewonnenen Lehrsätzen neue Lehrsätze durch blosse Auffindung von Hülfslinien abgeleitet werden können, vielmehr ruht die Ethik auf vereinzelten Geboten verschiedener Autoritäten ohne inneren Zusammenhang und hier kann der Inhalt dem Anfänger nur in gleich vereinzelten, einfachen und grundlosen Geboten beigebracht werden. Jede Begründung derselben kann ihnen nur Abbruch thun, denn dann ist nicht das Gebot das höchste, und die Achtung verschwindet. Deshalb ist es so gefährlich für die sittliche Erziehung der Kinder, wenn Eltern ihre Gebote nicht einfach auf ihre Autorität stützen, sondern besondere Gründe herbeiholen, um das Kind zu überzeugen und seinen Willen zu bestimmen. Es wird damit zu dem Herrn gemacht und die Grundsäule des Sittlichen, die Achtung vor dem Gebot als solchem, vernichtet. Ein Kind müsste sehr dumm sein, wenn es nicht sehr bald diesen Gründen andere entgegenstellen lernte, welche an sich meist ebenso gut sind, wie die der Eltern. — Deshalb ist es auch ein grosser Irrthum, wenn Kant die Lehre der Moral von der Lehre der Religion getrennt und vorausgehend haben will. So lange noch in einem Volke ein Glaube an Gott besteht, wird die Autorität Gottes und die Ableitung der sittlichen Gebote von seinem Willen bei den Menschen stets die sicherste Stütze für eie Verwirklichung der sittlichen Regeln bleiben.

139. Exempel. § 52. S. 342. Kant berührt hier die Wirksamkeit der Erfüllung des Sittlichen durch Andere auf den Schüler. Allein er verkennt ganz die Natur desselben als des sich offenbarenden Willens des Volkes. Kant zieht es in das geistlose Nachahmen herab, während es doch die Achtung vor dem Gebote in dem Schüler erweckt; deshalb die schwache Behauptung, dass „nicht das Verhalten Anderer, sondern das Gesetz uns „zur Richtschnur dienen müsse.“ Das Gesetz ist seinem Inhalte nach ja nur aus dem Verhalten der geachteten Menschen zu entnehmen, und nur dieses Verhalten derselben kann das Motiv der Achtung in dem Schüler erwecken.

Das hier gegebene Bruchstück eines Katechismus ist nichts weniger als sokratisch, obgleich Kant es im Eingange so darstellt; es enthält keine Spur von der eigenen Auffindung der Begriffe durch den Schüler, wie sie im Dialog: Menon des Plato an einer geometrischen Aufgabe veranschaulicht wird. Zuerst kann der Schüler hier gar nicht antworten, zuletzt ist seine Antwort nur eine Fortsetzung der Rede des Lehrers, die ebenso gut von diesem ausgehen könnte. Dies bestätigt das in Erl. 138 Gesagte. Der Inhalt der Moral ist nicht sokratisch und dialogisirend zu entwickeln. — Uebrigens treten durch diese populäre Behandlung die Schwächen des Kant'schen Prinzips viel deutlicher hervor, als in der gelehrten Darstellung.

Am Schluss hebt Kant mit Recht den Unterschied zwischen Sittlich und Nützlich hervor; allein es kommt darauf an, diesen Unterschied nicht blos zum Bewusstsein zu bringen, sondern auch das Motiv, die Achtung vor dem Gebot zu erwecken und nicht blos zu beschreiben. Dazu wird die hier angezogene Unbegreiflichkeit dieses Vorganges sicher nicht das Mindeste weder bei dem Schüler noch bei dem Erwachsenen beitragen; die wahre Quelle dieser Achtung liegt nur in dem erhabenen Willen des Volkes, der sich in dem sittlichen Handeln der geachteten Menschen verwirklicht, und in der Verachtung derjenigen, die diesem Willen nicht nachkommen.

140. Ascetik. § 53. S. 344. Diese Schilderungen sind zum grossen Theil schön; nur Schade, dass sie schlecht zu dem „ungern thun, was Pflicht ist", und zu dem Abhalten aller Motive der Lust von dem sittlichen Handeln stimmen, was Kant bisher auf allen Seiten gelehrt hat. Wenn das sittliche Handeln nicht alle Lust aus der Welt verbannen soll, so kann es nur so geschehen, dass das Sittengebot nicht das ganze Handeln des Menschen umspannt, sondern grosse Oasen der Fröhlichkeit in der Wüste der Sittlichkeit bestehen lässt (B. XI. 68). Auch die sittliche Bedeutung der Busse wird von Kant völlig missverstanden. Die Busse, als einen Schmerz, legt sich der Mensch selbst für seine Sünden auf, und nur in dieser Freiwilligkeit liegt ihr Werth, d. h. die

Sicherheit, dass das sittliche Gefühl wieder die Uebermacht über die Triebe der Lust erlangt hat, welche in der Sünde verloren gegangen war (B. XI. 75). Kant kämpft gegen die Auswüchse, und übersieht den edlen Kern.

141. Beschluss S. 347. Unter Religion versteht Kant blos ihren ethischen Theil; allein sie hat noch ein anderes, diesem vorausgehendes Stück, nämlich die Lehre von Gott, seine Eigenschaften und sein Verhältniss zur Welt. Erst aus diesem entwickelt sich ihr ethischer Theil.

Ob gewisse Pflichten als solche gegen Gott oder gegen uns selbst bezeichnet werden, ist nach Erl. 106—108 sehr unerheblich, wenn sie nur als Pflichten überhaupt anerkannt werden.

Wenn ein philosophisches System das Dasein Gottes für nicht erweisbar hält, so kann es natürlich keine auf Gott sich beziehende oder von ihm abgeleitete Pflichten anerkennen. Wenn dagegen ein philosophisches System, wie der Realismus, diese Beweisbarkeit zwar auch nicht annimmt, aber den Glauben des Volkes an Gott und an den Inhalt der Religionslehre als eine Thatsache anerkennt, die innerhalb der Völker seit Jahrtausenden besteht und den weitreichendsten Einfluss auf ihr Handeln gehabt hat, so muss ein solches auf die Beobachtung sich stützendes System diesen Glauben als einen inneren Zustand, d. h. als ein Seiendes anerkennen, und dieser Glaube bildet dann einen besondern Gegenstand für solche Philosophie. Die Religion gilt dann derselben nicht als ein Wissen von einem Seienden, d. h. nicht als eine Erkenntniss, aber als ein Glauben an ein Seiendes, und dieser Glaube bildet den Gegenstand der Philosophie. Es sind dann die Fragen zu untersuchen, welche Ursachen diesen Glauben überhaupt veranlasst haben, wie der Inhalt der verschiedenen Religionen auf natürliche Weise zu erklären ist, und welche Bedeutung und Wirkungen diese Thatsache, d. h. dieser Glauben auf das Sein und Handeln der Menschen hat. Dann ergiebt sich, dass die Gottheit, ganz abgesehn von ihrem wirklichen Sein, schon als die von einem Volke geglaubte Gottheit zu den erhabenen Mächten gehört, deren durch besonders begeisterte Männer verkündeter Wille von den Menschen mit Ehrfurcht empfangen und aus Achtung erfüllt

wird; d. h. dass auch der geglaubte Gott eine wirkliche Quelle der sittlichen Regeln bildet. Von diesem Gesichtspunkt aus hat eine solche Philosophie bei ihrem ethischen Theil die in den Volksreligionen enthaltenen sittlichen Gebote Gottes als einen wesentlichen Bestandtheil der Sittlichkeit der Völker zu beachten, als ein Gegebenes mit in Betracht zu ziehen und die entsprechenden höchsten Begriffe und Gesetze, so wie das Verhältniss dieser göttlichen Gebote zu den menschlichen zu erforschen. Nur eine solche Philosophie ist im Stande, die bestehende sittliche Welt nach den verschiedenen Ländern und Zeiten zu verstehn und deren Gesetze vollständig darzulegen. Kant nimmt dagegen die bekannte zweideutige Stellung ein, dass er für Gott und seine wichtigsten Eigenschaften, so wie für die spätere Ausgleichung des irdischen Missverhältnisses zwischen Glück und Sittlichkeit eine praktische Wahrheit, aber keine theoretische Erkennbarkeit behauptet. Indem er dann die Ethik nur aus der Vernunft ableitet, fehlt bei ihm der Begriff der Autorität, und er vermag die Bedeutung Gottes für die Moral nicht in ihrer Tiefe zu erfassen, sondern er kann dieses Verhältniss nur als „eine Stär„kung der moralischen Triebfeder in unsrer eignen gesetz„gebenden Vernunft“ behandeln.

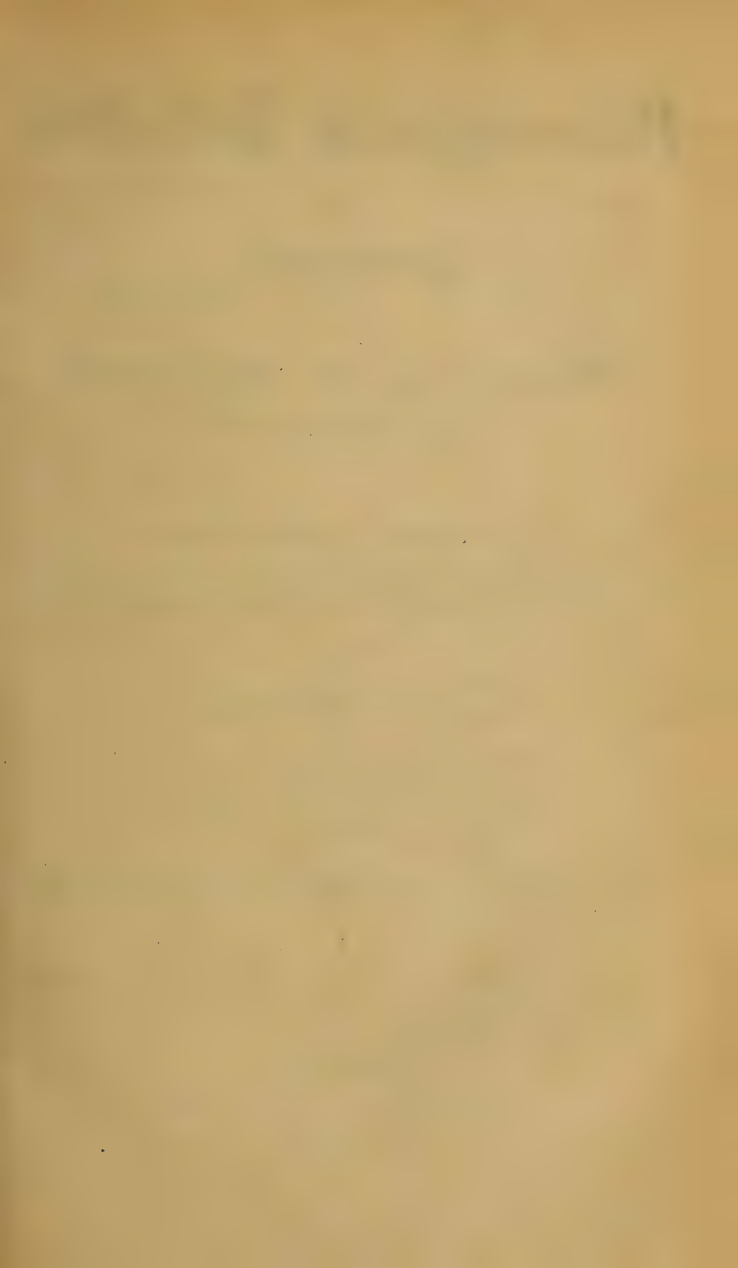
Der Schlusssatz S. 347 erhält sein Verständniss durch Kant's Religion innerhalb der Grenzen etc. IV. Stück. I. Theil, Abschn. 1. (Bd. XVII. 187.) Unter dem Weisen in der Anmerk. S. 345 ist Christus gemeint, welcher bekanntlich das Schwören verboten hat.

142. Schlussanmerkung. S. 351. Die religiösen Pflichten und Gebote werden für Kant nur unbegreiflich, weil er einzelne übertriebene Aussprüche der Dichter und der Religionsstifter herbeizieht, die mit der jetzigen Sittlichkeit der Kulturvölker sich nicht mehr vertragen und deshalb nach Kant aus der praktischen Vernunft nicht herzuleiten sind, indem das Sittengesetz in Ostpreussen im Ausgange des 18. Jahrhunderts damit nicht stimmte. Wenn man aber seinen Blick über die ganze sittliche Welt und alle Völker und alle Zeiten ausdehnt, wie es der Naturforscher für die natürliche Welt, einschliesslich der untergegangenen Theile derselben thut, so erkennt man,

dass diese unzähligen, sich widersprechenden Pflichten verschiedener Zeiten und Völker nicht aus der im Durchschnitt sich gleich gebliebenen menschlichen Vernunft abgeleitet werden können, sondern aus dem, von der Lust bestimmten Willen erhabener Autoritäten. Damit wird diese sittliche Welt so verständlich, wie die natürliche, und man ist im Stande, an der Hand der Geschichte und der Beobachtung der Gegenwart die in jener herrschenden Gesetze und Begriffe ebenso klar und bestimmt zu erfassen, wie der Naturforscher es nach dieser Methode bei der natürlichen Welt vermag. Selbst die sich widersprechenden Gebote in dieser sittlichen Welt sind dann kein Hemmniss des Verständnisses, sondern erscheinen nach der geschichtlichen Entstehung des Sittlichen von Seiten mehrerer unabhängigen Autoritäten sogar als unvermeidlich.

S c h l u s s.

Druck von R. Boll in Berlin, Mittelstr. 29.



Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Achtundfunfzigster Band.

Erläuterungen zu Kant's kleinern logischen Schriften.

Berlin, 1873.

L. Heimann's Verlag
(Erich Koschny).

Erläuterungen

zu

Immanuel Kant's

kleinern Schriften

über

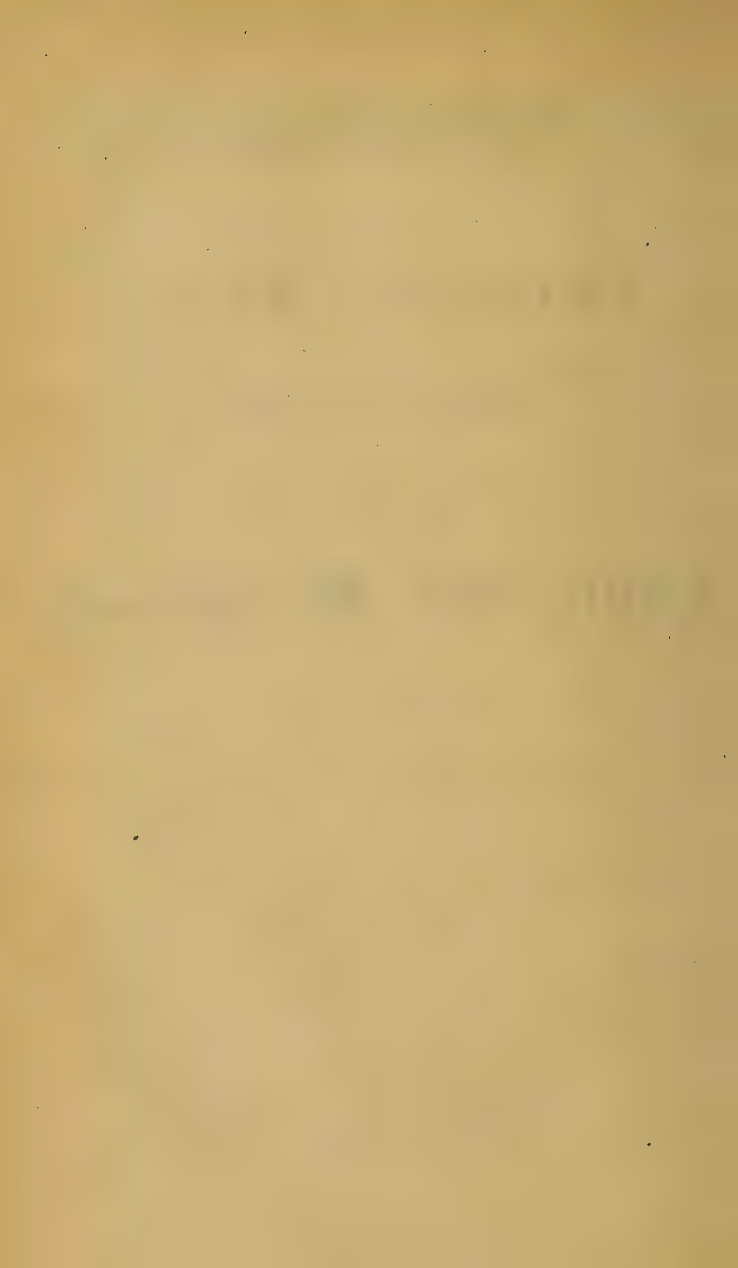
Logik und Metaphysik

von

J. H. v. Kirchmann.

Berlin, 1873.

L. Heimann's Verlag
(Erich Koschny).



Vorwort.

Bei den nachfolgenden Erläuterungen der kleinern, in B. XXXIII. Abth. A bis D der Phil. Bibliothek gelieferten Schriften Kant's zur Logik und Metaphysik sind im Allgemeinen die bisherigen Grundsätze festgehalten worden. Die darin geübte Kritik ruht im letztem Grunde auf den realistischen Ansichten, welche in B. I. d. Phil. Bibl. im Zusammenhange dargelegt worden sind, und welche allmählich, wenn auch mannichfach modifizirt, mehr und mehr in den philosophischen Werken der neueren Zeit zur Anerkennung gelangen, und zwar selbst bei Schriftstellern, denen die Ansichten des Herausgebers unbekannt geblieben, und welche vermöge der realistischen Richtung der Zeit selbstständig zu ähnlichen Grundsätzen gelangt sind.

Neben der Kritik ist der Herausgeber bestrebt gewesen, die äussern Veranlassungen zu diesen kleinern Schriften Kant's und die darin zur Sprache kommenden Vorgänge und Verhältnisse der damaligen Gelehrtenwelt möglichst klar zu legen. Viele dieser Schriften sind polemischen Inhalts und ohne Kenntniss der Gegner und der Veranlassungen nicht voll zu verstehen. Die Quellen hierfür waren indess nicht immer leicht zu erreichen; manches war selbst in den öffentlichen Bibliotheken Berlins nicht zu erlangen, und deshalb sind diese geschichtlichen Notizen nicht überall so vollständig geworden, wie der Herausgeber gewünscht hätte.

Schon in dem Vorworte zu diesen kleineren Schriften selbst in B. XXXIII. ist auf den eigenthümlichen Werth derselben aufmerksam gemacht worden. Sie bilden für Den, welcher ganz in das philosophische System Kant's

eindringen will, ein wichtiges Hülfsmittel und zerfallen in dieser Beziehung in zwei Klassen; die eine befasst die Schriften vor 1781, in welchem Jahre die Kritik der reinen Vernunft erschien, die andere befasst die späteren aus der Periode des vollendeten Kriticismus. Der Werth der Schriften erster Klasse ist ein zwiefacher; einmal behandeln sie Fragen, die für alle Systeme der Philosophie zu den bedeutendsten gehören, und bei denen jede Untersuchung Kant's, trotz dem Wechsel der Systeme, ihren bleibenden Werth behält. Sodann treten in ihnen schon von Anfang ab die Keime des spätern Kant'schen Idealismus hervor. Die frühesten Schriften zeigen dies mehr in verneinender Weise; Kant tritt hier mehr als Bekämpfer einzelner Grundlehren des Leibnitz-Wolf'schen Systems auf, ohne im Ganzen sich von demselben loszusagen. Allein überall bemerkt man, ähnlich wie bei den Schriften von Descartes, dass Kant bei seiner klaren, theils mathematischen, theils realistischen Auffassungsweise sich durch jene Tautologieen, leeren Beziehungsformen und unberechtigten Prinzipien dieser Metaphysik nicht befriedigt fühlt, und deshalb bald hier, bald dort das alte System durchbricht und sich Licht und Luft für eine tiefere Erkenntniss zu verschaffen sucht. Allmählich treten dann zu dieser verneinenden Richtung auch inhaltliche Sätze hinzu, welche sich schon den Grundgedanken des späteren Systems nähern, wenn auch der Zusammenhang und der Abschluss noch ausbleibt. Diese positiven Spuren des spätern Idealismus sind schon in den Schriften vor 1770 zu entdecken und beginnen nicht erst mit der Dissertation über die Prinzipien der Sinnes- und Verstandes-Welt, von welcher man bis jetzt allgemein die Entwickelung des spätern Systems zu datiren pflegt.

Die zweite Klasse dieser Schriften hat dagegen ihren Werth in der erläuternden Richtung, die sie für den in den Hauptschriften nicht immer klar dargestellten transscendentalen Idealismus verfolgen. Der grössere Theil derselben befasst das ganze System; sei es in Vertheidigung gegen geschehene Angriffe; sei es in Folge von gestellten Preisaufgaben, oder als Einleitung zu grösseren Werken. Indem Kant hierbei den Inhalt zusammendrängen und bald vertheidigen, bald das Neue darin hervor-

heben musste, war er vielfach genöthiget, seine Hauptwerke zu erläutern und deren Inhalt in andern Wendungen und Ausdrücken zu bieten, um den Unterschied seines Systems gegen die früheren hervorzuheben. Es liegt auf der Hand, dass diese Schriften damit zu einem wichtigen Hülfsmittel für das Verständniss der Hauptwerke werden mussten.

Deshalb ist es bei den Erläuterungen ein Hauptaugenmerk gewesen, auf jene Keime in der ersten Klasse dieser Schriften und auf jene erklärenden Stellen in der zweiten Klasse aufmerksam zu machen und sie durch Zusammenstellung mit den betreffenden Stellen der Hauptwerke in ihrer Bedeutung hervorzuheben.

Abgesehen hiervon, werden die Leser sich durch die Schriften der ersten Klasse mehr angezogen fühlen als durch die spätern. In jenen sprudelt noch kräftig der Quell einer eindringenden, auf die Dinge selbst gerichteten Geisteskraft; sie sind in Form und Inhalt gleich ursprünglich und lassen ahnen, dass der Verfasser das Gebäude, in dem er sich so unbehaglich fühlt, bald ganz verlassen und niederreissen werde. Man fühlt die Frische dieser Schriften recht deutlich, wenn man von den Schriften Wolf's, Eberhard's und Anderer jener Zeit kommend, sie in die Hand nimmt. Dagegen verrathen die Schriften der zweiten Klasse eine immer mehr zunehmende Erschöpfung. Kant kann in ihnen aus seinem einmal gewonnenen Ideenkreise nicht mehr herauskommen; der Stil wird immer schwerfälliger, und die Blössen seines Systems treten gerade durch dessen Vertheidigung deutlich hervor, ohne dass Kant es bemerkt; nur selten blitzt ein Gedanke hervor, der an den jungen Privatdocenten von 1755 bis 1770 erinnert.

Mögen diese Bemerkungen dem Publikum ein Anlass sein, diesen kleinen Schriften Kant's, welche bis jetzt wenig beachtet worden sind, wieder die Aufmerksamkeit zuzuwenden, welche sie in so vieler Rücksicht verdienen.

Berlin, im März 1873.

v. Kirchmann.



Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder B. XI. bedeutet		den ersten oder elften Band der Philosophischen Bibliothek.
B. XXXIII. A. 93	-	Seite 93 der ersten Abtheilung des 33. Bandes der Phil. Bibliothek.
Die Buchstaben B. C. u. D.		bedeuten hinter B. XXXIII. die 2te, 3te oder 4te Abtheilung des 33. Bandes.
Ph. d. W. 73	-	Die Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1864 bei J. Springer. Seite 73.

Die Paragraphenzahlen und die Ziffern hinter S. im Anfang der einzelnen Erläuterungen beziehen sich auf die Paragraphen- und Seitenzahlen des Bd. XXXIII. d. Phil. Bibl.

(Das Inhalts-Verzeichniss folgt am Schluss.)



I.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

1762.

(Der Text ist B. XXXIII. A. S. 1—18 befindlich.)

1) **Vernunftschlüsse.** § **1.** (**S. 3.**) Kant hatte schon seit 1755 als Privatdocent bei der Universität in Königsberg über Logik und Metaphysik gelesen; allein seine schriftstellerische Thätigkeit hatte er bis 1762 ausschliesslich naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Fragen zugewendet; nur seine Habilitationsschrift von 1755: „Ueber die ersten Grundlagen der metaphysichen Erkenntniss" machte davon eine Ausnahme. Bei seinen Vorlesungen über Logik benutzte Kant anfangs das Handbuch des Wolfianers Baumeister, was er dann 1765 mit dem Handbuche von Meier vertauschte. Mit der vorliegenden Abhandlung beginnen die logischen Schriften Kant's, welche er theils in den Königsberger Nachrichten und andern Zeitschriften, insbesondere in der von Biester und Gedicke herausgegebenen Berliner Monatsschrift, theils in besondern Programmen und Flugschriften zu veröffentlichen pflegte. Die drei ersten dieser Schriften (B. XXXIII. A. 1—96) stammen aus der Zeit, wo Kant noch dem Leibnitz-Wolf'schen Dogmatismus zugethan war; indess zeigen sie deutlich, dass er schon damals bestrebt war, sich wenigstens in einzelnen Punkten aus dem hohlen Schematismus dieses Systems zu befreien und einen neuen, belebenden Inhalt aus der Beobachtung der

Dinge selbst zu gewinnen. Rosenkranz sagt in Betreff der Abhandlung über die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren (Kant's Werke. Ausgabe von Rosenkranz, Band XII. S. 139): „Dieser kleine Aufsatz ist mit „wahrer Lust geschrieben, und Kant kündigt mit ihm „dem Pedantismus und der Schul-Logik den Gehorsam „auf. Er verwirft die selbstquälerischen Modifikationen, „wodurch die künstlich erzeugten Verwickelungen des „Syllogismus auf das einfache Grundschema erst wieder „reduzirt werden müssen. — Am Schluss der Schrift „findet sich die tiefe Bemerkung (die Kant später wenig „beachtet hat), dass der Begriff nur als Urtheil deutlich „und nur als Schluss vollständig sei."

Die Schrift erschien zuerst Königsberg 1762 bei Kanter in 8vo. Die Definitionen, welche Kant hier in § 1 von dem Urtheilen und den Vernunftschlüssen giebt, sind später von ihm in seiner Logik (B. XXIII. 109 u. 132) verlassen und durch andere, seinem spätern Idealismus näher stehende ersetzt worden; indess treffen auch letztere noch nicht das Wesen dieser Vorgänge im Denken, wie in den Erl. 54 und 67 zur Logik (B. LIV. 71. 88) bereits dargelegt worden ist.

2) **Vernunftschlüsse.** § **2.** (**S. 6.**) Bereits in Erl. 67 zu Kant's Logik (B. LIV. 88.) ist gezeigt worden, dass die Beweiskraft des Vernunftschlusses auf der Identität des Inhaltes der Conclusion mit dem Inhalte der beiden Prämissen beruht und deshalb diese Conclusion in der Wahrheit und Gewissheit ihres Inhaltes nicht weiter gehen kann als ihre Prämissen. Der Vernunftschluss ruht also, kurz ausgedrückt, auf dem zweiten Fundamentalsatz des Realismus von dem Nichtsein des sich Widersprechenden. (B. I. 66.) Deshalb kann allerdings durch die Zurückführung des Schlusses auf diesen Satz seine formale Wahrheit bewiesen werden, aber jener Fundamentalsatz selbst kann in keiner Weise bewiesen werden. So dürfte die Darstellung Kant's zu berichtigen sein. — Uebrigens hat Kant in seiner Logik die Regel dahin ausgedrückt: „Was unter „der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der „Regel selbst." (B. XXXIII. 132.) Man kann dies nicht als eine Verbesserung der hier aufgestellten Regel ansehen, wie in Erl. 67 zur Logik bereits dargelegt worden

ist; indess kommt Kant in § 63 seiner Logik auf die hier gegebene Regel zurück.

3) **Schlussfiguren. § 3—5. (S. 14.)** Die Darstellung Kant's in diesen Paragraphen ist so klar, dass sie keiner Erläuterung bedarf. Dessenungeachtet hat sie ihre Gegner gefunden. Der erste ist Schopenhauer, welcher neben der ersten Figur auch die zweite und dritte in Schutz nimmt und nur die vierte fallen lässt, die ja auch von Aristoteles nicht behandelt worden ist. (Man sehe Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Band II. Kap. 10.) Schopenhauer führt mit grossem Geschick hier aus, dass bei dem Denken und innern Erwägen von Wahrheiten drei verschiedene Fälle vorkämen, welche diesen drei Figuren entsprächen und damit ihre besondere Behandlung und Darstellung in der Logik rechtfertigten; 1) frage man, ob einem Subjekte ein Prädikat zukomme; 2) frage man in andern Fällen, wie sich zwei Subjekte zu einander verhalten (z. B. Fisch und Walfisch), und 3) wie sich zwei Prädikate zu einander verhalten (z. B. das Steinige und das Verbrennliche). Nach Schopenhauer wird die Antwort auf die 1ste Frage durch die I. Schlussfigur; die Antwort auf die 2te durch die II. Figur und die auf die 3te durch die III. Figur gegeben. Das Nähere kann hier nicht geboten werden und muss bei Schopenhauer selbst nachgelesen werden.

Man kann Schopenhauer zugeben, dass die Erweiterung der Erkenntniss beim Denken und Erwägen sich in jenen drei Richtungen bewegen mag; allein daraus folgt nicht, dass die Wahrheit des gefundenen Resultats bei diesen drei Richtungen in den ihnen entsprechenden drei Figuren am zuverlässigsten ermittelt werden könne. Wenn man z. B. wissen will, ob die Walfische zu den Fischen gehören, so kann man allerdings ein Merkmal dazu benutzen, was allen Fischen zukommt (kaltes Blut) und was den Walfischen fehlt, und daraus folgern, dass die Walfische nicht zu den Fischen gehören; allein wenn es darauf ankommt, diese Folgerung in der überzeugendsten Schlussform darzustellen, so wird man immer auf die I. Figur zurückgehen; also den Schluss so stellen:

Alle Fische haben kaltes Blut, folglich durch Umkehrung:

1) Alle Thiere mit warmem Blut sind keine Fische.
2) Alle Walfische sind Thiere mit warmem Blut.
3) Also sind alle Walfische keine Fische. Aehnlich verhält es sich mit der dritten Figur. Man kann Schopenhauer zugeben, dass in dem innerlichen Denken und Erwägen die Ableitung der Conclusion mitunter in der Form der II. und III. Figur sich vollziehen mag; allein in der Regel wird bei diesem Erwägen und Aufsuchen einer neuen Wahrheit die syllogistische Form überhaupt übersprungen, und alle Welt mit Einschluss Schopenhauer's ist darin einverstanden, dass der Syllogismus nicht dazu dient, neue Wahrheiten zu entdecken, sondern nur zu beweisen. Die überzeugende Kraft des Beweises liegt aber nur in der I. Figur klar vor, und deshalb dürfte Kant wohl Recht behalten, wenn er sagt: „Man kann „nicht in Abrede stellen, dass in all diesen Figuren rich-„tig geschlossen werden könne; allein die drei letzten „können es nur durch Umschweife und Zwischenschlüsse; „der Zweck der Logik ist aber nicht zu verwickeln, son-„dern aufzulösen; nicht verdeckt, sondern augenschein-„lich etwas vorzutragen."

Der zweite Gegner Kant's ist Ueberweg. Er sagt (Ueberweg, System der Logik. II. Ausg. S. 269): „Schon „Wolf lehrt, dass die Syllogismen der ersten Figur die „natürlichsten seien und ausreichen, um alle möglichen „Schlusssätze zu begründen; sie sei daher die *figura per-„fecta*. — Von diesen Sätzen war es kein weiter Schritt, „wenn Kant den Satz aufstellte, dass nur in der ersten „Figur reine Vernunftschlüsse möglich seien. Allein auch „in den übrigen Figuren kann recht wohl ohne Reduktion „auf die erste, direkt der Schlusssatz gefunden werden; „aber selbst wenn dies nicht der Fall wäre, würden sie „ihre Berechtigung ebensowenig verlieren, als ein mathe-„matischer Satz dadurch, dass er seinen Beweis auf früher „bewiesene Sätze gründen muss, zu einem blossen Co-„rollar derselben herabsinkt." — Dieser Vergleich passt jedoch nicht; der mathematische Satz stellt eine neue Wahrheit auf, die inhaltlich die Erkenntniss erweitert, und benutzt nur zu deren Beweise die früher bewiesenen Lehrsätze; bei diesen logischen Figuren handelt es sich aber nicht um neue inhaltliche Lehrsätze, sondern nur um andere Formen des Beweises. Wenn nun, da

diese andern Formen nur dasselbe leisten, was schon die erste Figur und zwar viel klarer erfüllt, wenn jene sogar diese erste Figur zu ihrer überzeugenden Wirkung zu Hülfe nehmen müssen, so erscheinen sie in Wahrheit als eine blosse Pedanterie der Schule und gleichen den Personen, die auch mit der linken Hand einen Satz zu schreiben sich abmühen, den sie schon mit der rechten Hand vollkommen deutlich schreiben können. Wenn daher das Nachdenken sich auch mitunter in dieser 2ten, 3ten und 4ten Figur bewegen sollte, was noch sehr zweifelhaft ist, so handelt es sich hier doch nicht um diese Formen der Gedankenbewegung, sondern um die Formen des Beweises der Resultate dieser Gedankenbewegung, und in dieser Beziehung erscheinen die übrigen Schlussfiguren nur als Spielarten der ersten Figur. — Im Uebrigen kommt auch Ueberweg zuletzt auf den Gedanken Schopenhauer's zurück, dass es die Aufgabe der Logik sei, die verschiedenen Fälle, die im wirklichen Denken vorkommen können, erschöpfend darzulegen. Indess trifft, wie gesagt, dieser Punkt nicht den Beweis, sondern die Auffindung eines Satzes, während die Figuren nur dem Beweise dienen sollen. — Vergleicht man diese Ausführungen Ueberweg's und Schopenhauer's, so zeigt sich deutlich der Unterschied eines eifrigen und tief gelehrten Logikers von einem geistvollen Philosophen. Was sich für die 2te und 3te Figur irgend zur Rechtfertigung sagen lässt, hat Schopenhauer geleistet, und zwar in jener treffenden und lichtvollen Weise, die man an ihm gewohnt ist, und die ihn zu einem Liebling der jüngern Generation gemacht hat.

4) **Schluss. § 6. (S. 18.)** Die Begriffe von „deutlich“ und „klar“ hat Kant bereits in seiner Logik behandelt; das Nähere ist in Erl. 14 dazu ausgeführt. Indem das Urtheil den einen Begriff in 3 Stücke, in Subjekt, Copula und Prädikat auflöst und jedes getrennt von dem andern hinstellt, ist zuzugeben, dass die Deutlichkeit eines Begriffes durch seine Auflösung in ein Urtheil gesteigert worden; indess genügt dazu überhaupt jedes trennende Denken seines Inhaltes, wenn es sich auch nicht zu einem förmlichen Urtheil gestaltet. — Unter „Vollständigkeit eines Begriffes“ versteht Kant wohl das,

was er in seiner Logik „Vollkommenheit“ nennt (B. XXIII. S. 40), da der Ausdruck „Vollständigkeit eines Begriffes“ nirgends in seiner Logik vorkommt. Nach der dort gegebenen Erklärung beruht die logische Vollkommenheit einer Erkenntniss auf ihrer Uebereinstimmung mit dem Objekte, also auf allgemeingültigen Gesetzen (wie der Realismus solche in seinen zwei Fundamentalsätzen hinstellt). Da nun die Wahrheit des Vernunftschlusses sich auf die Identität seines Inhaltes mit dem der Prämissen stützt, so kann man allenfalls es verstehen, wenn Kant hier sagt: „ein vollständiger Begriff sei nur durch einen Vernunftschluss möglich“, indem nämlich dieser seine Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung mit dem Objekte darlegt. — Allerdings ist es natürlicher, unter „vollständig“ die ganze Summe der Merkmale eines Begriffes zu verstehen; aber in diesem Sinne kann hier das Wort von Kant nicht gemeint sein, denn dann wäre es nur eine Umschreibung des „deutlich“, und dann wäre die Ableitung dieser Vollständigkeit aus einem Schluss nicht wohl einzusehen. Rosenkranz rühmt den tiefen Sinn dieser Stelle; er hätte indess besser gethan, diesen tiefen Sinn klar zu legen.

Interessant ist es, wie Kant hier S. 16, Absatz 2 selbst anerkennt, dass Verstand und Vernunft keine verschiedenen, sondern „nur eine Grundfähigkeit oder ein Vermögen der Seele seien.“ Bekanntlich hat er diesen sehr wahren Gedanken später verlassen und die Seele nicht blos in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, sondern in noch viele andere Vermögen gespalten.

Kant's Beweis hier ist mangelhaft. Die elementaren Richtungen des Denkens sind 1) wiederholen, 2) trennen, 3) verbinden, 4) beziehen und 5) die verschiedenen Arten ein und denselben Inhalt zu wissen. (B. I. 10—63.) Das Vermögen zu urtheilen, auf welches Kant hier Alles zurückführt, ist aber kein elementares, sondern befasst sowohl das Trennen wie Verbinden und je nach dem einzelnen Falle, auch das Beziehen (B. I. 20). — Ebenso unzureichend sind Kant's spätere, sich hier anreihenden Betrachtungen über das logische und physische Unterscheiden und über die Vermögen der Thiere. Indess sind diese Sätze nicht bedeutend genug, um das Wahre und Falsche davon hier blosszulegen; der Leser wird dies leicht selbst vermögen. —

Ebenso ist der „innere Sinn“ (Selbstwahrnehmung) viel mehr als blos das Vermögen, die eigenen Vorstellungen zum Objekt seiner Gedanken zu machen. An sich enthält nach Kant's eigener Ansicht jede Vorstellung nicht blos ein Wissen ihres Inhaltes (Gegenstandes), sondern auch ein Wissen ihrer selbst (als eines Zustandes der eignen Seele); nur ist im gewöhnlichen Leben das Wissen des Inhaltes meist weit stärker im Grade als letzteres; erst wenn letzteres auf Kosten jenes durch Veränderung der Aufmerksamkeit verstärkt wird, nimmt dieses Wissen von der eigenen Vorstellung die Natur an, dass die Vorstellung als Seelenzustand zum Objekte oder Inhalte wird und der ursprüngliche Inhalt beinah ganz zurücktritt. Aber all diese Vorgänge sind noch lange kein Urtheilen, womit Kant sie hier gleichstellen will. Man sieht, dass Kant 1762 bei seinen Untersuchungen nur erst herumtappte und noch in den Vorstudien sich befand, die einer längern Ausbildung bedurften. — Unter „unerweislichen Urtheilen“ versteht Kant hier einmal die analytischen Urtheile (Logik, § 36. B. XXIII. 122) und dann die Verstandesschlüsse oder unmittelbaren Schlüsse. (B. XXIII. 126.) Beide kann man indess nicht unerweislich nennen; denn ihre logische Wahrheit wird aus dem zweiten Fundamentalsatz (B. I. 66) abgeleitet; sie ruhen auf der Unmöglichkeit des Widerspruchs und sind deshalb erweislich; nur der Fundamental-Satz, der zu ihrem Beweise dient, ist unerweislich.

II.

Versuch,

den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.

1763.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. A. S. 19—61.)

1) **Vorrede.** (**S. 23.**) Diese Schrift Kant's ist zuerst in Königsberg 1763 bei Kanter in 8vo. erschienen. Rosenkranz sagt von ihr (Kant's Werke Bd. XII. 139): „Diese „kleine Schrift ist eine der tiefsinnigsten und lichtvoll„sten, die nicht blos Kant geschrieben, sondern welche „die philosophische Literatur überhaupt aufzuweisen hat. „Man thut Kant nicht Unrecht, wenn man behauptet, „dass sie ihm wie ein Meteor entschlüpft und selbst nicht „wieder zu Gesicht gekommen sei.“

Der Eingang der Vorrede bezieht sich auf Spinoza und dessen Nachahmer, welche die mathematische Methode und Benennungsweise auf die Philosophie zu übertragen gesucht hatten.

Unter „Logik der Erwartungen in Glücksfällen“, S. 21, ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung zu verstehen, die damals durch Euler und die Franzosen bereits zu einer bedeutenden und inhaltsvollen Wissenschaft erhoben worden war. Man rechnet sie jetzt zu den mathematischen Wissenschaften, und mit Recht, da sie die Wahrscheinlichkeit nur einseitig von der mathematischen Seite auffasst, während dieser Begriff an sich weiter geht und auch für die Vergleichung von Fällen anwendbar ist, die

sich nicht zählen und nicht summirt gegenüberstellen lassen.

Interessant ist, dass Kant schon hier den Raum und die Zeit als wichtige Begriffe hervorhebt, bei denen die Philosophie noch viel zu leisten habe. Bekanntlich hat sein späteres System des transscendentalen Idealismus gerade an diesen beiden Begriffen angeknüpft und hier zuerst die Lehre von Leibnitz verlassen.

Das Negative, was S. 23 besprochen wird, ist nicht das kontradiktorische des Positiven, sondern das konträre desselben; jenes könnte auch ein reines Nichts sein; dieses ist selbst ein Positives und wird nur in seiner Beziehung zu dem andern ein Negatives. (B. I. 34.)

2) **Erster Abschnitt. (S. 33.)**

Der S. 24 genannte Kästner war 1719 zu Leipzig geboren, widmete sich vorzüglich der Mathematik, wurde Professor, anfangs in Leipzig, dann in Göttingen, und starb 1800. Er hat eine grosse Zahl mathematischer Schriften hinterlassen, welche nach und nach die Wolff'schen Lehrbücher verdrängten; das vorzüglichste sind seine „Anfangsgründe der Mathematik“, 4 Bände. Göttingen. 6te Auflage. 1800.

Die ganze Abhandlung dreht sich wesentlich um den Begriff des Entgegengesetzten. Es ist deshalb zu empfehlen, dass der Leser sich zuvor mit dem vertraut mache, was schon Aristoteles hierüber gesagt hat; es sind in dieser Beziehung die Kategorien des Aristoteles Kap. 6 und 10, und seine Metaphysik Buch 5. Kap. 10, und Buch 10. Kap. 4 nebst den dazu gehörenden Erläuterungen nachzulesen. (B. XXXVIII. 255. B. XXXIX. 97. Die Uebersetzung der Kategorien wird bald erscheinen.) Das, was hier Kant die logische Entgegensetzung nennt, heisst bei Aristoteles das Widersprechende (ἀντιφασις). Das sich Widersprechende hat weder ein Sein, noch ist es als Eines denkbar; deshalb nennt es Kant *irrepräsentabile.* Es bildet den II. Fundamentalsatz des Realismus. Das Kontradiktorische wird oft in diesem Sinne genommen. (Vergl. Erl. 52 zur Metaphysik des Aristoteles.) Das, was Kant „die reale Entgegensetzung“ nennt, heisst bei Aristoteles τα ἐναντια, die Gegentheile. Sie fallen unter das Konträre; jedes ist hier ein Seiendes, aber bildet einen

Gegensatz zu dem Andern. Es ist schon in Erl. 52 zu Aristoteles' Metaphysik ausgeführt worden, dass dergleichen Gegentheile nur da Statt haben, wo eine Gattung in blos zwei Arten getheilt wird; z. B. der Zustand des Menschen in krank und gesund; aber nicht, wo mehr Arten vorhanden sind, wie z. B. bei der Farbe; hier ist blau nicht das Gegentheil von gelb, weil auch noch eine rothe und eine grüne und andere Farben bestehen.

Bei dem realen Gegensatz soll nach Kant das Eine ebenfalls das Andere aufheben; allein die Folge davon soll Etwas (*cogitabile*) sein. Dies wäre sehr dunkel, wenn nicht das Beispiel mit entgegengesetzten Bewegungen zu Hülfe käme. Hier erhebt sich nun gleich die Frage: Wie kann ein Seiendes durch ein anderes Seiende aufgehoben, d. h. zu einem Nichtseienden gemacht werden? Ist dies überhaupt möglich? Nach der jetzigen Naturwissenschaft ist der Stoff unzerstörbar; kein Stoff kann, trotz aller Entgegensetzung, einen andern aufheben, d. h. vernichten. Kant behandelt deshalb hier vorzugsweise nur den Fall der Bewegung; hier sollen zwei einander entgegengesetzte Bewegungen sich aufheben und die Ruhe zur Folge haben, also die Bewegungen erlöschen. Allein die neuere Naturwissenschaft nimmt auch eine Ewigkeit der Kraft an. Bei einem solchen Zusammenstoss ist ihr die Bewegung deshalb nicht aufgehoben oder erloschen, sondern nur in eine andere Art, d. h. in die oszillirende der Atome umgewandelt, welche sich als Wärme dem Gefühl wahrnehmbar macht. Schon diese Bemerkung zeigt, dass die Frage, welche Bestimmungen als einander real entgegenstehend anzusehen seien, gar nicht durch das reine Denken, sondern nur durch die Beobachtung des körperlich oder geistig Seienden erledigt werden kann, und dass nach dem heutigen Prinzip der Naturwissenschaft innerhalb dieser der Begriff eines solchen Gegensatzes, wo beide Entgegengesetzte sich aufheben und erlöschen, gar nicht besteht. Kein Seiendes, weder der Stoff, noch die Kraft oder Bewegung, kann durch ein Entgegengesetztes aufgehoben, d. h. zu einem Nichtseienden gemacht werden. Auch innerhalb des Geistigen oder der Seelenzustände kann vielleicht dasselbe gelten; jedenfalls müssen auch hier sorgsame Beobachtungen vorausgehen, ehe man diese Begriffe von Entgegensetzung und Aufhebung hier an-

wenden darf, wie der Fortgang dieser Abhandlung ergeben wird. — Schon diese Betrachtungen dürften zeigen, dass, wenn man gezögert hat, den Begriff negativer Grössen in andere Wissenschaften, über die Mathematik hinaus, aufzunehmen, dies einen wohlberechtigten Grund gehabt haben mag. Wenn in der reinen Mathematik dieser Begriff dagegen eine leichte und ausgedehnte Anwendung gefunden hat, so liegt es eben darin, dass die Zahlenlehre sich mit keinem Seienden, sondern nur mit Beziehungsformen beschäftigt, und dass die hier auftretenden Grundbegriffe des Vermehrens (Addiren) und des Verminderns (Subtrahiren) in einem reinen Gegensatze stehen, welcher bei der blossen Beziehungsnatur der Zahlen zu einer wahrhaften Aufhebung entgegengesetzter Zahlen führen kann, da die Zahlen eben nichts Seiendes darstellen, sondern nur gedachte Beziehungen sind, welche ihrer Aufhebung nicht den Widerstand eines Seienden entgegenstellen können. Ebenso sind die Linien und Flächen-Figuren ohne Körperlichkeit; sie werden nur nach einer oder zwei Dimensionen des Raumes vorgestellt, und es kann deshalb auch hier ein Addiren und Subtrahiren solcher Elemente mit dem Resultat einer völligen Aufhebung eintreten. Indem aus diesen Gründen der Gegensatz von positiven und negativen Grössen innerhalb der Mathematik ganz am Orte ist, erhellt zugleich, dass seine Ausdehnung auf das Gebiet der Natur und der Seele und überhaupt auf das wirklich Seiende nur mit grosser Vorsicht geschehen kann. Wo sie ausführbar ist, erleichtert es auch nur die Rechnung, ohne ein Bild des wirklichen Vorganges zu geben. — So viel sei hier im Voraus bemerkt, um die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen Hauptpunkt gerichtet zu erhalten. Der Fortgang der Schrift wird die genügende Bestätigung dieser Bemerkungen ergeben.

Ausser der entgegengesetzten Bewegung bringt Kant hier als Beispiel solcher realen Entgegensetzung nur den Begriff einer Forderung (Activum), und einer Schuld (Passivum) bei. Allein dies ist nur ein Beispiel aus dem Gebiet der Mathematik; es sind nur benannte Zahlen; aber es ist kein Beispiel aus dem wirklich Seienden. Dasselbe gilt für das „Geben“ und „Nehmen“. Insofern sie nicht als Bewegungen und Kräfte an sich behandelt

werden, fallen sie unter den Begriff des Entgegengesetzten; ohnedem sind sie nur andere Worte für Addiren und Subtrahiren.

Sehr richtig bemerkt Kant, dass die Zeichen + und — für sich allein weder Addition noch Subtraktion bezeichnen. Da der ganze Begriff der Entgegensetzung auf einer Beziehung ruht, so folgt von selbst, dass der Begriff nur anwendbar ist, wenn zwei Grössen da sind, die auf einander in dieser Weise oder entgegengesetzt bezogen werden können. Deshalb kann derselbe Gegenstand, ohne dass er sich verändert, bald als positiv, bald als negativ aufgefasst werden, je nach dem Andern, auf das man es bezieht; ähnlich wie schon Plato den Sokrates gleichzeitig älter und jünger nennen konnte, je nach der zweiten Person, mit der er ihn verglich.

Zum Verständniss dieser Schrift ist übrigens festzuhalten, dass Kant das Wort: „Grund" hier fortwährend gleichbedeutend mit „Ursache" gebraucht; so ist unter „positivem Grund" S. 32 ein Seiendes als Ursache zu verstehen. Nur einmal unterscheidet Kant zwischen Realgrund (Ursache) und Erkenntnissgrund (Grund).

Schopenhauer hat bereits diesen mangelhaften Sprachgebrauch gerügt. Der Grund herrscht nur im Wissen, die Ursache nur im Sein; die Ursache ist in der Zeit und vor der Wirkung; der Grund und seine Folge stehen ausserhalb der Zeit. (B. I. 46.)

Die beiden Grundregeln, mit denen dieser Abschnitt schliesst, sind nur analytisch aus dem aufgestellten Begriff der realen Entgegensetzung abgeleitet; bei der ersten ist dies von selbst klar; bei der zweiten liegt ausserdem noch die versteckte Voraussetzung unter, dass es keine andere Art der Aufhebung eines Seienden gebe, als durch die Entgegensetzung eines andern Seienden; denn sonst wäre diese zweite Regel nicht allgemeingültig. In keinem Falle können aber diese zwei Regeln als Grundgesetze des Seienden oder der Natur behandelt werden, obgleich Kant dies im Folgenden thut. Er verfällt damit in denselben Fehler, wie Spinoza im ersten Buche seiner Ethik, welcher da ebenfalls aus selbstgemachten Begriffen Gesetze ableitet, die reale Gültigkeit haben sollen. Man kann zugeben, dass diese von Kant aufgestellten Regeln aus dem von ihm aufgestellten Begriffe der Real-

Entgegensetzung folgen; allein noch hat Kant nicht bewiesen, dass dieser Begriff selbst ein wahrer, innerhalb der Natur gültiger sei; vielmehr hat die neuere Naturforschung diese Wahrheit sehr erschüttert, und deshalb ist es auch unzulässig, diese zwei Grundregeln als Naturgesetze zu behandeln; dies wäre sonst wieder ein Stück alte Metaphysik, die die Gesetze der Natur blos aus dem Denken und den Beziehungsformen ohne Beobachtung konstruirte. Kant mochte vielleicht damals (1763) dieser Ansicht noch anhängen; allein seit 1781 hat er selbst sie aufgegeben.

Auch die am Schluss dieses Abschnittes gegebenen Definitionen von „Mangel“ und „Beraubung“ sind nur Nominaldefinitionen, wie die des Spinoza, deren Wahrheit dahingestellt bleiben muss. Dies gilt insbesondere von dem Begriff des „Mangels“; mit jedem Stoff ist nach der neuern Naturforschung eine bewegende Kraft verbunden; deshalb ist seine Ruhe nie ein Mangel, sondern immer eine Beraubung. Dazu kommt, dass der Begriff der Ruhe selbst nur eine Beziehung ist, und derselbe Körper deshalb in Ruhe und Bewegung zugleich sein kann, je nach dem zweiten Gegenstand, auf den ich ihn beziehe und nach dem ich über seine Ruhe oder Bewegung entscheide.

3) **Zweiter Abschnitt. 1. (S. 34.)**

Hier macht Kant bereits von der 2ten Grundregel des Abschnitts 1, wie von einem wahrhaften Naturgesetz Gebrauch, fällt also in den in Erl. 2 dargelegten Fehler. Er leitet daraus ab, dass die Undurchdringlichkeit eine Kraft sein müsse, obgleich doch diese Undurchdringlichkeit schon aus der Unzerstörbarkeit des Stoffes folgt; denn wenn ein Körper von einem andern durchdrungen werden kann, und in der Undurchdringlichkeit das Wesen des Körpers gesetzt wird, so ist damit der durchdrungene Körper aufgehoben, d. h. vernichtet. Deshalb kann wohl die Undurchdringlichkeit als eine abstossende Kraft erklärt werden, aber es ist dies nicht nothwendig. Die Ausfüllung des Raumes allein genügt, auch ohne Kraft, jeden andern Körper abzuhalten; auch liegt in dem Begriffe dieser Kraft ein Bestreben, sich auszudehnen; es muss deshalb zur Innehaltung fester Grenzen noch eine

entgegengesetzte anziehende Kraft dazu angenommen werden, welche für die kleinsten Theile des Körpers oder dessen Atome kaum noch vorgestellt werden kann, da sie an der Grenze des mathematischen Punktes stehen und deshalb eine von dem Centrum nach der Oberfläche wirkende Kraft bei einem so punktuellen Atome nicht mehr gesetzt werden kann. Dies Alles zeigt, dass Kant hier noch sehr tief in Wolff'scher Metaphysik befangen ist.

Die am Schluss versprochene Abhandlung ist als solche später nicht erschienen; dagegen enthält Kant's Schrift über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft vom Jahre 1786 in ihrem Abschnitt II. von der Dynamik die weitere Ausführung der hier angedeuteten Gedanken. Man kann indess nicht wohl annehmen, dass Kant schon 1763 diese, 23 Jahre später erschienene Schrift sollte im Sinne gehabt haben; wie denn auch Kant in letzterer dieser Abhandlung über die negativen Grössen gar nicht mehr gedenkt.

4) **Zweiter Abschnitt. 2. (S. 37.)**

In dieser Nummer sucht Kant seinen Begriff der negativen Grössen auf die Zustände der Seele, also auf das Geistige auszudehnen. Obgleich Kant hierbei die Erfahrung zu Grunde legt, so erscheinen doch die darauf gestützten Annahmen sehr bedenklich, weil diese Erfahrungen zu oberflächlich behandelt werden. Man kann zugeben, dass die Seele sich in Bezug auf die Gefühle mitunter in einem Zustand der Gleichgültigkeit befinde, d. h. wo sie weder Lust noch Schmerz empfindet; obgleich schon dies sehr bedenklich ist, wenn man die sehr schwachen Grade dieser Gefühle mit in Rechnung stellt. Man kann auch zugeben, dass der Schmerz der Gegensatz der Lust ist; allein es ist sehr bedenklich, zu behaupten, dass, wenn eine Ursache der Lust und eine des Schmerzes für dieselbe Seele eintritt, das stärkere Gefühl durch das geringere entgegensetzte so gemindert werde, wie es bei der Subtraktion einer negativen Zahl von einer positiven mit letzterer geschieht. Kant selbst gesteht S. 36: „dass zu dieser Wirkung gleichartige Empfindungen ge-„hören, während das Gefühl nach der Mannichfaltigkeit „der Rührungen (Ursachen) sehr verschieden sein könne.“ Schon deshalb kann der Schmerz einer Mutter über den

Verlust ihres Sohnes nicht mit ihrer Lust über seine Tapferkeit sich kompensiren, denn beide Gefühle sind nicht aus Ursachen gleicher Art entsprungen. Dazu gehörte mindestens ein Schmerz über eine anderwärts gezeigte Feigheit des Sohnes. Aber selbst dann kann man bei der Eigenthümlichkeit der konkreten Fälle noch keine Gleichartigkeit allgemein annehmen, und ebenso zeigt die Selbstbeobachtung in solchen Fällen den Seelenzustand nicht als den Rest einer reinen Lust oder eines reinen Schmerzes, der nach Abzug des entgegengesetzten schwächern Gefühls übrig bleibt, sondern der Zustand ist vielmehr ein Hin- und Herschwanken zwischen Schmerz und Lust, oder das stärkere Gefühl, namentlich wenn es Schmerz ist, macht gegen die Ursache der schwächern Lust ganz unempfindlich und verharrt in seiner vollen Stärke, wie dies bei einer Mutter, die den Tod ihres Sohnes erfährt, wahrscheinlich immer der Fall sein wird. Jenes Schwanken und Wechseln in den Zuständen ist das bekannte Lächeln unter Thränen, und bei näherer Beobachtung zeigt sich die Lust und ebenso der Schmerz schon als einfaches Gefühl im Grade immer auf- und absteigend, mag die Lust aus dem Körper oder der Seele kommen (B. XI. 25), und daraus erklärt sich, dass, wenn ein entgegengesetztes Gefühl hinzutritt, dies nicht als reine Subtraktion des andern wirkt, sondern dass es nur in den Momenten, wo jenes schwächer wird, sich vordrängt und auf Momente es ganz aufhebt, ohne selbst an seiner Stärke zu verlieren, bis die Reihe wieder an jenes Gefühl kommt. Solche entgegengesetzte, in der Seele gleichzeitig vorhandene Gefühle, gleichen also vielmehr dem Ringen zweier Personen, wo bald Dieser, bald Jener die Oberhand erlangt, ohne dass es Einem gelingt, den Andern vollständig zu besiegen.

Das Beispiel mit dem Landgute passt hier deshalb nicht, weil man sich hier nicht besonders über die Einnahmen freut und nicht besonders über die Ausgaben ärgert; sondern weil erst das Resultat der bleibenden Nettoeinnahme als die Ursache des Gefühls erscheint. Die Subtraktion erfolgt hier nicht an den Gefühlen, sondern an den arithmetischen Summen, und erst deren Ergebniss wirkt als einfache Ursache eines einfachen Gefühls. Sollte thatsächlich Einnahme und Ausgabe wirklich

zeitlich getrennt auftreten und deshalb vielleicht entgegengesetzte Gefühle veranlassen, so würde dann das Beispiel nicht mehr passen, denn Jedermann weiss, dass die Freude über Geldeinnahmen nicht in gleichem Verhältniss mit deren Grösse steigt, was auch für den Schmerz über die Ausgaben gilt. Schon Fechner hat dafür in seiner Psychophysik das Gesetz aufgestellt, dass die Gefühle nur wie die Logarithmen der als ihre Ursachen auftretenden Grössen wachsen.

Hiernach dürften die neuen Bezeichnungen, die Kant vorschlägt, negative Liebe statt Hass u. s. w., doch wohl nur eine Spielerei mit Worten sein; denn die Frage, wie weit die mathematischen Regeln über positive und negative Grössen auf solche Zustände Anwendung finden oder nicht, bleibt damit so unentschieden wie zuvor und kann nur durch ausdauernde und genaue Beobachtungen festgestellt werden. Wenn einzelne Philosophen den Schmerz als einen blossen Mangel und nicht als etwas an sich selbst Seiendes behandeln, so mag dies falsch sein, kann aber durch eine blosse veränderte Benennung nicht entschieden werden.

5) **Zweiter Abschnitt. 3. (S. 39.)**

Ob die mathematischen Regeln über die Aufhebung entgegengesetzter Grössen auch für die entgegengesetzten Begehren gelten, kann ebenfalls nur durch Beobachtung dieser Zustände entschieden werden. Es ist richtig, dass bei dem Menschen Umstände eintreten können, welche ihn sowohl zur Begehung wie zur Unterlassung einer Handlung treiben. Es ist dies nicht blos der Fall bei Kollisionen der Pflicht mit der Lust, sondern auch bei Kollisionen verschiedener Pflichten und bei Kollisionen verschiedener Lüste. Man mag Kant zugeben, dass ohne eine solche Kollision die Handlung in Gemässheit des Motivs erfolgen wird; obgleich man da schon von der Freiheit des Willens abstrahiren muss; man kann auch zugeben, dass das stärkere Motiv den Entschluss und die Handlung bestimmt; allein dies sind noch keine mathematischen Regeln über + und —. Vielmehr müsste, wenn diese hier Anwendung fänden, die schlechte Handlung, die nach Ueberwindung der Pflicht geschieht, an sich schwächer sein als eine, die kein entgegengesetztes

Motiv zu überwinden gehabt hat; d. h. es müsste schon das Begehren aus dem stärkern Motive durch Abzug des schwächern sich geschwächt zeigen; nur dann stimmt es mit der mathematischen Regel. Allein dem widerspricht die Beobachtung; bei solchen Kollisionen kann wohl eine Zeit lang ein Schwanken eintreten, allein die Begehren selbst bleiben beide bestehen und lösen in ihrem Auftreten einander, je nach dem Wechsel der Gedanken, nur ab. Der Zustand gleicht auch hier dem Auf- und Abwogen der Gefühle in Erl. 4. Ständen diese entgegengesetzten Begehren in dem blossen Verhältniss von + und — Grössen, so könnten solche Zustände gar nicht eintreten; bei dem Auftreten eines entgegenstehenden Begehrens müsste sofort die Subtraktion an dem grösseren Begehren sich vollziehen und nur ein Rest des letztern stehen bleiben, der gar kein Schwanken mehr zeigen, sondern sofort zu der entsprechenden Handlung führen würde. Jene so peinlichen und oft Tage langen Kämpfe zwischen Pflicht und Neigung würden dann gar nicht vorkommen, sondern gleich den entgegengesetzten Bewegungen würde die eine sofort die andere um den entsprechenden Grad vermindern und diese damit wieder als eine einfache erscheinen.

Ferner kann man nicht zugeben, dass das blosse Nicht-Geben, wo die Pflicht es verlangt, nur dem Grade nach von dem Nehmen oder dem Stehlen als Unrecht verschieden sei. Es ist dies schon eine falsche Folgerung aus jenen mathematischen Regeln, deren Gültigkeit doch erst zu erweisen ist. Wonach der Grad des Unrechts zu messen ist, wird bekanntlich von dem Gesetz selbst genau bestimmt, und da sind es nicht blos innere Motive, sondern eine grosse Zahl anderer Umstände, wie z. B. die Grösse des Schadens, die Art der Verübung, die Verbindung mit Genossen u. s. w.; es hat sogar Systeme gegeben, welche einen solchen Unterschied in dem Grade des Unrechtes und des Bösen, wie des Guten gar nicht haben zulassen wollen. Auch kann man durchaus nicht behaupten, dass bei dem blossen Nichtgeben einer Schuld das entgegengesetzte Motiv nothwendig schwächer sei als bei dem Nehmen dessen, wozu man kein Recht habe. Es kommt hier Alles auf die Umstände an. Wenn ich einem in der Verlegenheit befindlichen Gläubiger meine Schuld

nicht bezahle, wodurch dieser in grosse Noth geräth, so ist das entgegengesetzte Motiv da sicher stärker, als wenn ich demselben Mann einen Baum aus seinem Walde nehme, um mich vor der Kälte zu schützen. Man sieht, dergleichen Handlungen sind gar nicht so gleichartig, dass die mathematische Lehre der positiven und negativen Grössen ohne Weiteres darauf Anwendung finden könnte.

6) **Zweiter Abschnitt. 4. (S. 43.)**

Die Voraussagung am Schluss dieses Abschnittes ist allerdings in hohem Maasse eingetroffen; indess hebt dies doch nicht die Gründe auf, welche den Ausführungen dieser Nummer über Kälte und Wärme entgegenstehen, und welche durch die neuern Forschungen als völlig widerlegt anzusehen sind. Man hat die Annahme eines Wärmestoffes (*caloricum*) längst aufgegeben und nimmt jetzt die Wärme wie das Licht als eine Oszillation der Körper- und Aetheratome, welche Lehre auch für den Laien in Tindal's berühmtem Werke über die Wärme klar dargelegt ist. Daraus erhellt zugleich, wie bedenklich es ist, mit solchen abstrakten, der Mathematik entlehnten Begriffen, wie positive und negative Grössen, Gesetze in der Physik aufstellen zu wollen, ohne die Hülfe der Beobachtung und Erprobung zu benutzen. Die Erfahrungen von Bel, Boerhaave, Jacobi u. s. w., die Kant hier beibringt, sind entweder falsch gewesen oder gestatten eine ganz andere Erklärung, wie z. B. die temperirten Gegenden zwischen kältern Ländern sich leicht aus den verschiedenen Aequatorial- oder Polar-Luftströmen erklären, die in den untern Luftschichten über diese Gegenden hinfliessen. Es wird deshalb keiner weitern Erläuterung dieses Abschnittes im Einzelnen bedürfen.

7) **Dritter Abschnitt. 1. (S. 48.)**

In diesem Abschnitte will Kant an einigen Proben zeigen, wie seine vorgehenden Betrachtungen zur Erweiterung der Erkenntniss wirklich dienen und sich nicht blos in spielenden Hypothesen bewegen. Es wird sich hier also ergeben, ob mit dem Begriff der negativen Grössen wirklich weiter zu kommen ist.

Die ganze Ausführung in No. 1 ruht auf dem Gesetz des zureichenden Grundes, welches Kant hier aus der

Wolff-Leibnitz'schen Philosophie als ein Axiom aufgenommen hat und einführt. Allein schon hier kann entgegnet werden, dass der Realismus dies Gesetz nicht anerkennt. Auch ein Entstehen aus Nichts, d. h. ohne Ursache, ist kein Widerspruch, und die ganze Kausalität ist nur eine Beziehungsform, während die Beobachtung nur ein Entstehen nach einem Andern, aber nicht aus einem Anderen ergeben kann. Eine solche regelmässige Verknüpfung eines Vorgehenden mit einem Nachfolgenden wird nun zwar in der Natur vielfach angetroffen, allein die Allgemeingültigkeit auch dieses Gesetzes ist noch keineswegs erwiesen und wird von allen Systemen, welche an der Freiheit des Willens festhalten, schon in diesem weiten Gebiete des Willens nicht anerkannt. Es ist also gar keine Ursache (Grund) nöthig, damit etwas entsteht; es kann, wie das freie Wollen, auch von selbst entstehen, d. h. ursachelos, und wenn dies geschehen kann, so kann auch das Dasein von selbst wieder aufhören. Innerhalb der Metaphysik, d. h. der Wissenschaft, welche über die Schranken der Erfahrung hinausgeht, sind diese Sätze nicht zu bestreiten, und für diese will ja hier Kant arbeiten.

Aber wenn auch innerhalb der Wissenschaft der äussern Natur jetzt an der Ewigkeit des Stoffes und der Kraft festgehalten wird, so gelten diese Sätze doch eben nur für die körperliche Natur. Ob sie auch für die geistigen Vorgänge Geltung haben, was Kant hier annimmt, bedarf eines weitern Beweises. Bleibt man hier bei der blossen Beobachtung stehen, so ergiebt sich schon aus dem Gegensatz des Wissens gegen das Sein, dass Gesetze für das letztere nicht nothwendig auch für das erstere gelten müssen, und die Gesetze des Gedächtnisses und der Gedankenbewegung, wie sie die Beobachtung bietet, führen nicht nothwendig darauf, dass eine Vorstellung so lange fortbestehen müsse, bis sie durch eine andere unterdrückt oder aufgehoben werde. Die Natur des Gedächtnisses ist noch viel zu wenig festgestellt, als dass hier dergleichen Gesetze vor der Beobachtung aus blossen Begriffen zugelassen werden könnten. Nur wenn man das Wissen mit Vibrationen der Gehirnmoleküle identifizirt, erscheint eine Anwendung der Gesetze der Mechanik hier zulässig; allein noch befindet sich

diese Lehre in den rohesten Anfängen, und noch fehlt ihr alle Entfaltung ihrer Hypothese zu bestimmtern Gesetzen für einzelne Vorgänge der Seele.

Was aber die Gefühle anlangt, die Kant hier hineinzieht, so sind dies seiende Zustände der Seele, und hier zeigt die Beobachtung ebensowohl ein allmähliches Erlöschen durch den blossen Ablauf der Zeit, wie ein Unterdrücktwerden durch ein anderes oder entgegengesetztes Gefühl. Aber auch hier ist in Erl. 4 bereits gezeigt worden, dass die Mannichfaltigkeit der Vorgänge durch die blosse Reduktion derselben auf + und — Grössen nicht im Mindesten erschöpft oder deren Erkenntniss gefördert werden kann.

Die Unterscheidung zwischen Fortdauer einer schon vorhandenen Bewegung und der beständigen Erzeugung neuer Bewegungen, womit sich Kant hier bei den Erscheinungen der Flamme zu helfen sucht, kann ebenso gut auch auf die fortdauernde Bewegung eines und desselben Körpers angewendet werden; auch hier kann diese Fortdauer als eine stete neue Erzeugung gefasst werden und ist auch bekanntlich von dem Occasionalismus so aufgefasst worden.

8) **Dritter Abschnitt. No. 2. (S. 54.)**

Die beiden Gesetze, welche Kant hier vorträgt und für höchst wichtig erklärt, sind kaum zu verstehen; Kant gesteht S. 53 selbst zu, dass sie ihm nicht licht genug und ihre Beweise nicht klar seien; ebenso erkennt Kant hier selbst an, dass die Anwendung von + und — Grössen bei der Bewegung wohl klar zu machen sei, dass aber die Ausdehnung dieser Begriffe auf nicht mechanische Dinge schwer und undeutlich begreiflich zu machen sei. Sollte darin nicht schon das Zugeständniss des in Erl. 2 Gesagten liegen, dass diese Ausdehnung überhaupt unzulässig ist, weil hier keine reinen Additionen und Subtraktionen anwendbar sind? — Wenn nach S. 54 das erste Gesetz die Vermehrung der Realität in der Welt nicht ausschliessen soll, so kann dieser erste Satz nur aussagen, dass durch die ausgeführte Addition der gleichartigen Grössen und die ausgeführte Subtraktion der ungleichartigen von jenen die Summe des Positiven nicht vermehrt oder vermindert werde; d. h. wenn auch

diese Subtraktion nicht ausgeführt wird; d. h. schon vorher ist der Zustand der Welt derselbe wie nachher, weil die entgegengesetzte Natur dieser Grössen oder Realgründe einander schon thatsächlich aufhebt, wenn auch die Rechnung darüber nicht aufgestellt wird. — Ein solcher Satz ist aber so tautologisch oder nichtssagend, dass man kaum annehmen kann, dass Kant es so gemeint habe. Einigen nähern Aufschluss giebt das Beispiel mit dem gelehrten Manne S. 55. Danach meint Kant mit diesem Gesetz wahrscheinlich, dass, wenn man die neu entstehenden Realgründe in der Welt nicht für sich betrachtet, wo sie allerdings eine Vermehrung darstellen können, sondern in Beziehung auf die ihnen entgegengesetzten Realgründe betrachtet, welche letztere aber auch blos potentiell entgegengesetzt sein können, d. h. wenn man diese Entgegensetzungen durch Subtraktion auf ihr reines Resultat zurückführe, dann keine Vermehrung des Realen trotz aller Veränderung sich ergebe. Darauf scheint auch das von Kant zur Bestätigung angeführte Gesetz der Mechanik hinzudeuten. Der Beweis dieses Gesetzes läge dann darin, dass mit der Entstehung irgend eines Realen allemal auch ein entgegengesetztes Reale entstehen müsse, wie kein Stoss ohne Rückstoss ausführbar ist; allein hier wird umgekehrt dieser Satz aus dem ersten Gesetze als Folge abgeleitet, was natürlich nicht zulässig ist, wenn die Regel selbst nicht bewiesen oder unverständlich ist. — Noch bedenklicher ist die Anwendung dieses Satzes auf die Seelenzustände, und es ist offenbar unzulässig, die reale Ruhmbegierde mit dem blos möglichen Abscheu gegen Schande auf eine Stufe zu stellen und das blos potentielle von dem Realen abzuziehen. Im Mechanischen ist die entgegengesetzte Bewegung, wenn der Gegensatz auch nur potentiell ist, wirklich vorhanden; aber jenes Verabscheuen der Schande hat in sich selbst noch gar kein Dasein; es ist nicht blos in der Richtung potentiell, sondern sein ganzes Sein ist noch potentiell, d. h. eine blosse Möglichkeit.

Auch der zweite Satz, wonach die Gegensätze in der Welt sich stets zu Null aufheben sollen, ist dunkel ausgedrückt. Gewissermassen folgt dies aus dem Satz, dass mit der Entstehung jedes Positiven auch ein ebenso grosses Negative zugleich entstehe; allein dies gilt, wie gesagt,

nur für Bewegungen, und es giebt in der Welt so viel Reales, was gar nicht auf messbare Grössen zurückgeführt werden kann, dass schon deshalb dieser Satz als ein blosses Spiel mit Möglichkeiten erscheint.

9) **Dritter Abschnitt. No. 3. (S. 57.)**

Auch diese Nummer enthält ein blosses Spiel mit Möglichkeiten, wozu natürlich die alte Metaphysik vorzugsweise sich eignete, da sie sich über den Zwang der Erfahrung zu erheben immer geneigt war und damit zur fruchtbaren Mutter der kühnsten Hypothesen wurde. Die hier von Kant gebotene Auffassung der wissenden Seele, wonach sie all ihr Wissen stets in sich hat, dasselbe aber zum grossen Theile durch die Entgegensetzung auf Null zurückgeführt sei, bis ein Anlass diesen Gegensatz auf irgend einem Punkte beseitige, ist eben nur ein Einfall, für den alle Bestätigung fehlt. Er hebt alle Entwickelung, alles Werden, allen Fortschritt des Wissens auf; Alles wäre dann von Anfang ab vollendet da und nur durch Gegensätze an seiner Aeusserung gehindert. Es sind dies die Nachwirkungen der Hypothesen Leibnitz's.

Das Beispiel aus dem Moralischen ist ebenso bedenklich, da eben in diesem Gebiete Addiren und Subtrahiren keine Anwendung findet, sondern die Vorgänge, so weit die Beobachtung reicht, ganz anderer Natur sind, wie in Erl. 4 bereits ausgeführt worden ist.

10) **Dritter Abschnitt. No. 4. (S. 58.)**

Auch hier ist Kant noch in dem scholastischen Begriffe befangen, dass Gott der Inbegriff aller Realitäten sei und deshalb das Negative oder die Entgegensetzung nicht enthalten könne. Allein wenn die Unterlagen von beiden real und das Positive und Negative nur Beziehungen des Denkens sind, so würde dies der Allrealität Gottes nicht widersprechen.

Die Schlussworte dieser Nummer beruhen auf dem frühern Satz, dass jedes endliche Reale seinen Gegensatz habe, der es zum Zero herabsetzt.

11) **Anmerkung. (S. 61.)**

Dieser Schluss, welcher mit dem Vorgehenden wenig Zusammenhang hat, ist insofern von hohem Interesse, als

hier Kant bereits dieselbe Frage aufstellt, mit der er 1781 seine Kritik der reinen Vernunft beginnt, nämlich: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Was hier Kant „eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität“ oder den „logischen Grund“ nennt, nennt er später deutlicher ein analytisches Urtheil; und die Frage: „Wie soll ich es verstehen, dass, weil Etwas ist, etwas Anderes sei“, ist seine spätere Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile. — Man sieht, wie dieser Gedanke, der den Keim seiner spätern Philosophie bildete, ihm schon 1763 deutlich vorschwebte, während man gewöhnlich die Entwickelung seines Systems von der Dissertation *De mundo sensibili etc.* vom Jahre 1770 datirt.

Die Lösung, die Kant hier andeutet, ist indess noch durchaus nicht seine spätere idealistische. Sie ist vielmehr hier noch gar keine, denn der Schluss will nur sagen, dass man einzelne Naturgesetze wohl aus höheren ableiten könne (z. B. den Fall der Körper auf der Erde aus der Gravitation), dass aber bei diesen höchsten Gesetzen dieses Mittel endet und eine weitere Erklärung nicht gegeben werden könne. Der Realismus ist noch jetzt dieser Ansicht und beruhigt sich dabei um so mehr, als die Forderung einer Erklärung, wenn sie erfüllt werden könnte, nur durch die Aufzeigung der Identität der Folge mit dem Grunde möglich wäre, d. h. es gäbe dann in der Welt nur analytische Gesetze, und aller Unterschied flösse in einen identischen Brei zusammen. Wenn Kant später in seiner Kritik d. r. Vern. einen andern Weg zu dieser Erklärung der synthetischen Urtheile eingeschlagen hat, so ist doch bereits in den Erläuterungen zu dieser Kritik gezeigt worden, dass auch auf diesem Wege diese Frage, namentlich die Allgemeinheit der Urtheile, sich nicht lösen lasse, sondern dass die Frage nur verschoben und aus dem äussern Gebiete in das innere der Seele verlegt worden ist, in welchem aber genau dieselben Schwierigkeiten und Fragen wiederkehren; denn wird das Gesetz eines Stosses dadurch verständlicher, dass der Raum zu einer Form der menschlichen Sinnlichkeit umgewandelt wird? Werden die Gesetze des Gedächtnisses damit verständlicher, dass die zwölf Kategorien als die ausschliesslichen Formen für alle Verbindung des Mannichfaltigen aufgestellt werden?

Kehren wir zu dieser Abhandlung zurück, so zeigt sich hier Kant noch ganz in der Leibnitz-Wolff'schen Metaphysik befangen; er glaubt, durch leblose Begriffe und reines Denken die Gesetze des Seienden gewinnen zu können, und er ist hier so schnell, wie sein Meister, bereit, mit kühnen Hypothesen vorzugehen, um diesen selbstgemachten Begriffen weitere Bahn zu brechen.

In diesem Punkte ist es vorzüglich, wo später die Umkehr bei Kant sich vollzog und ihn zu dem Gedanken führte, dass die Metaphysik in ihrer alten Bedeutung eine Unmöglichkeit sei; ein Gedanke, den der Realismus zu einem konsequenten Systeme auszubilden sucht, während Kant die *a priori*-Begriffe noch nicht aufgeben mag und nur ihren Ort verändert. Unter diesen Umständen kann dem Lobe, was Rosenkranz dieser Schrift ertheilt, nur sehr bedingt beigetreten werden.

III.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.

1764.

(Der Text ist S. 65—95 Bd. XXXIII. enthalten.)

1) **Einleitung. (S. 65.)** Die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin hatte im Jahre 1763 die Beantwortung der Frage nach der Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral als Preisaufgabe gestellt. Die Schrift von M. Mendelssohn erhielt den Preis und die hier bezeichnete Schrift Kant's das Accessit, beide Schriften wurden zusammen in Berlin 1764 gedruckt. Rosenkranz sagt über diese Schrift Kant's (Kant's Werke, B. XII. S. 139): „Merkwürdig ist darin Kant's Ansicht von „der philosophischen Beweisführung, dass sie nämlich wesentlich analytisch sei, während die mathematische synthetisch verfahre. Hier seien die allgemeinsten Bestimmungen Voraussetzungen, dort seien sie Resultat. Die „Beziehung der analytischen Methode auf die konkreten „Gegenstände der Theologie und Moral giebt Kant nur „in oberflächlichen Umrissen an." — Es kann auffallen, dass Kant hier in der Einleitung erklärt, die Frage über die Methode der Metaphysik, d. h. über die Fundamentalsätze der Erkenntniss überhaupt aus Erfahrungssätzen beantworten zu wollen. Dies wäre ein Drehen im Kreise. Indess macht dies um so neugieriger auf die Ausführungen in dieser Schrift.

2) I. **Betrachtung. § 1. (S. 68.)** Diese Ausführungen hängen mit dogmatischen Sätzen der Leibnitz-Wolf'schen

Philosophie zusammen. Nach realistischer Auffassung ist auch die Geometrie eine aus der Beobachtung entsprungene Wissenschaft; der Kreis, das Trapez, die Parallellinien waren schon an den Körpern wahrgenommen worden, ehe man zu ihren Definitionen gelangte. Die Vorstellungen derselben waren also vor deren Definition vorhanden; die Herausfindung derjenigen Bestimmungen in denselben, welche ihnen ausschliesslich eigen sind, und aus denen ihre weiteren Eigenschaften sich dann mit Hülfe der Gestalt ableiten lassen, war die Aufgabe der Wissenschaft; mit deren Auffindung wurde erst der Begriff und zugleich auch die Definition erlangt. Ganz so verfahren aber auch die übrigen Wissenschaften. Bei der Einfachheit der Gegenstände der Geometrie ist es möglich, sich die Entstehung einzelner ihrer Gestalten als eine Bewegung mehr elementarer Gestalten vorzustellen. Dies führt zur genetischen und Real-Definition, wo die Definition zugleich den Grund enthält, dass ein ihr entsprechender Gegenstand wirklich bestehen kann. Diese genetischen Definitionen meint Kant hier unter seinen synthetischen. Eine blosse willkürliche Verbindung von Merkmalen führt nicht, wie Kant meint, zu den geometrischen Begriffen; wäre hier jede Willkür gestattet, so wäre auch eine Figur von zwei geraden Linien ein geometrischer Begriff; oder zwei parallele Linien, wovon die eine gerade und die andere krumm ist. Man sieht, solche Willkür ist hier nicht statthaft, und jene Verbindung bestimmter Merkmale zu Definitionen geometrischer Begriffe ist vielmehr die Folge langer und mühsamer Untersuchungen der in einer wahrgenommenen Gestalt vorhandenen Eigenschaften und bestehenden Gesetze.

Umgekehrt können dergleichen synthetische Definitionen eher in der Metaphysik vorkommen, und jedes neue System derselben stellt Begriffe und Definitionen auf, die auf einer Synthesis beruhen, welche nicht aus Objekten der Erfahrung hergenommen ist; z. B. die Ideen bei Plato, die Entelechien bei Aristoteles, die Substanz und die Freiheit als Unterart der Nothwendigkeit bei Spinoza, die Lebensgeister bei Descartes, die Monaden bei Leibnitz, die Formen der Sinnesanschauung bei Kant, die dialektische Entwickelung bei Hegel, das Unbewusste bei E. v. Hartmann. Kant meint zwar,

dies wären nur erdachte Begriffe; allein dasselbe müsste dann auch für die Begriffe der Geometrie gelten. Sowohl die Geometrie wie die Metaphysik mag solche Begriffe erdenken, allein beide bestreben sich demnächst, auch deren Wahrheit zu erweisen; die Geometrie thut es durch die Verzeichnung der Gestalt oder durch die gestaltliche Ausführung ihrer Definition innerhalb des bildlichen Vorstellens; die Metaphysik versucht es durch die Ableitung von Folgen aus solchen Begriffen, welche mit der Beobachtung übereinstimmen oder durch die Harmonie des ganzen darauf errichteten Systems. Es ist deshalb der in diesem § 1 aufgestellte Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie nicht vorhanden, und überhaupt leidet nebenbei der ganze § 1 an der Zweideutigkeit der gebrauchten technischen Ausdrücke, welche seit Aristoteles in beinah jedem Systeme eine andere Bedeutung erhalten haben, wie Ueberweg in seinem System der Logik nachgewiesen hat.

3) I. **Betrachtung**. § **2**. (**S. 70**.)

Diese Ausführung erinnert sehr an die ähnliche in der Kritik d. r. V. (B. II. 559), wo Kant präziser sagt: „Die philosophische Erkenntniss ist die Vernunfterkennt-„niss aus Begriffen, die mathematische aus der Kon-„struktion der Begriffe." Der Irrthum Kant's hierbei ist bereits in Erl. 107 zu dieser Stelle der Kritik dargelegt worden; die Konstruktion des reinen Begriffs ist unmöglich. Hier drückt sich Kant noch vorsichtiger aus und sagt: „Man zieht statt aller möglichen sich schnei-„denden Linien nur zwei im Kreise; von diesen beweist „man die Verhältnisse und betrachtet in denselben „die allgemeine Regel"; aber der Irrthum ist schon derselbe, indem Kant auch hier schon glaubt, durch solche Betrachtung eines einzelnen Falles zugleich die Allgemeinheit der Regel erkennen zu können. Dies ist durchaus nicht richtig; allerdings begnügen sich die Lehrbücher der Geometrie bei ihren Beweisen der Lehrsätze mit dem Beweis an einem solchen einzelnen Fall; allein trotzdem bleibt dies ein Mangel, und der Beweis der Allgemeinheit des Lehrsatzes für alle Gestalten des Begriffes bedarf einer viel weiter gehenden Konstruktion und Darlegung; wie in der Erl. 107 a. a. Orte ge-

zeigt worden ist. Deshalb besteht auch der hier in § 2 behauptete Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie nicht; die Vortheile der Geometrie liegen vielmehr in ganz andern Umständen, wie B. 41 im Vorwort dargelegt worden ist.

4) I. **Betrachtung**. § **3**. (**S. 73**.)

Das „Unauflösliche" der mathematischen Begriffe bezeichnet Kant selbst nur als eine relative Unauflöslichkeit; d. h. nur die Mathematik bedarf deren Auflösung nicht, da es sich bei ihr um anschauliche Vorstellungen handelt, die schon an sich selbst die Nöthigung zu gewissen Annahmen für Jedermann mit sich führen; z. B. dass der Raum drei Dimensionen habe; dass die Zeit fliesst, aber nicht der Raum u. s. w. Wenn dagegen die Philosophie weiter geht, so ist dieser Umstand kein Mangel in Vergleich zur Mathematik, sondern ein Vorzug. Die Mathematik steht der Philosophie nicht gleichgeordnet gegenüber, sondern ist als eine besondere Wissenschaft der Philosophie untergeordnet. Deshalb kann sie mit Voraussetzungen beginnen, deren Lösung dann der höchsten und allgemeinsten Wissenschaft, d. h. der Philosophie zufällt. Deshalb behandelt auch die Philosophie das Gebiet der Mathematik, aber nur indem sie die Untersuchung mit den Begriffen beginnt, die die Mathematik als feststehend voraussetzt. Die Mathematik steigt von ihnen zu dem Besondern herab, die Philosophie steigt von ihnen zu den höchsten Begriffen und allgemeinsten Gesetzen hinauf. Es liegt deshalb der höchste Werth der Philosophie gerade darin, dass sie die Begriffe bis zu den höchsten Spitzen verfolgt, welche das Einfache, für den menschlichen Geist nicht mehr Auflösbare darstellen.

Das Umgekehrte gilt für die Axiome oder „unerweislichen Sätze". Hier ist die Zahl der Axiome, von welchen die Mathematik ausgeht, viel grösser als in der Philosophie oder wenigstens in den bessern Systemen derselben. Hegel hat eigentlich nur das eine Axiom der dialektischen Entwickelung; auch Spinoza geht nur von dem Gottesbegriff als einzige Voraussetzung aus, und selbst dies kaum; Descartes hat nur sein *Cogito ergo sum*. Der Realismus erkennt auch nur zwei Fundamentalsätze an,

1) das Wahrgenommene ist, und 2) das sich Widersprechende ist nicht; aus ihrer verbundenen Anwendung leitet er alle menschliche Erkenntniss ab. Wenn Kant die Zahl der Axiome in der Philosophie für unermesslich annimmt, so verwechselt er die aus der Anwendung dieser beiden Fundamentalsätze abgeleiteten, ihnen noch ziemlich nahe stehenden und deshalb meist noch als Axiome behandelten Sätze mit denselben; allein dies trifft nicht die Philosophie selbst. So ruhen die von Kant als Beispiele angeführten Sätze über den Raum auf dem I. Fundamentalsatz und sind nur aus der Beobachtung abgeleitet; ihr Beweis liegt eben in der Anschauung des Raumes und in der begrifflichen Trennung seines Inhaltes. Dass aber der Raum von dieser Beschaffenheit sein müsse, oder die sogenannte Nothwendigkeit dieser Gesetze ist freilich unbeweisbar, aber auch ein blosses Phantom, weil die Nothwendigkeit eine besondere Wissensart ist und nur dem Wissen, aber nicht dem Seienden angehört. (B. I. 62.)

5) I. **Betrachtung**. **§ 4. (S. 74.)**

Hier kann man Kant ziemlich beistimmen; nur beschäftiget sich die Mathematik nicht blos mit der Grösse, sondern in der Geometrie auch mit der Gestalt, was fortwährend übersehen wird. Die ganze grosse Lehre über die Aehnlichkeit und die Proportionen hat es nur mit der Gestalt zu thun. Im Uebrigen ist die Einfachheit der Gegenstände der reinen Mathematik allerdings ein Grund mit für die höhere Gewissheit, welche in ihr, gegenüber andern Wissenschaften, erreicht worden ist.

Der Schluss dieses Paragraphen lässt wieder die Keime der spätern Kritik d. r. V. durchblicken; schon 1764 erklärt hier Kant, dass noch niemals eine Metaphysik geschrieben worden, woraus man sieht, dass schon damals selbst die Wolf-Leibnitz'sche Metaphysik ihm nicht mehr genügte, und dass er fühlte, es komme vor Allem auf die Lösung des Problems an, worauf die allgemeinen synthetischen Urtheile in den Wissenschaften sich stützen.

6) II. **Betrachtung**. **(S. 82.)**

Das, was Kant bisher über den Unterschied der Ma-

thematik von der Philosophie ausgeführt hat, genügt nicht, um die Unzulässigkeit der Uebertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie einzusehen. Eine ausführlichere Begründung dieser Ansicht insbesondere in Bezug auf die Schriften Spinoza's ist in der Vorrede zu B. 41 der ph. Bibl. gegeben worden. Wenn Kant den Unterschied beider in der synthetischen und analytischen Methode sucht, so verwechselt er die Entstehung und Ausbildung einer Wissenschaft mit ihrer systematischen Darstellung, nachdem ihr Inhalt bereits gewonnen worden ist. Für die Auffindung der Gesetze eines Gebiets und somit für die Ausbildung einer erst werdenden Wissenschaft muss überall analytisch verfahren werden; auch die Mathematik hat, wie ihr Zustand bei den alten Aegyptern lehrt, denen die Beweise ihrer Lehrsätze noch fehlten, so beginnen und an einzelnen einfachen Gestalten ihre Lehrsätze allmählich entwickeln und deren Beweise aufsuchen müssen; sie musste also, wie nach Kant die Metaphysik, mit gegebenen Gegenständen und deren Begriffen beginnen und durch trennendes und beziehendes Denken die in ihnen waltenden Gesetze auffinden. Erst nachdem dies in einiger Vollständigkeit durch die Griechen erreicht worden, war es nunmehr möglich, die Darstellung dieses so gewonnenen Inhaltes synthetisch zu bieten, d. h. mit den einfachsten Begriffen zu beginnen und durch deren Verbindung allmählich fortschreitend die Lehrsätze der konkretern Gegenstände zu entwickeln.

Ebenso geht es der Philosophie, und wenn hier die analytische Methode noch vorherrscht, so ist dies eben ein Zeichen, dass der Inhalt noch nicht in so fester und genügender Weise auf diesem analytischen Wege aufgefunden worden ist, um ihn nun in systematischer und synthetischer Weise darstellen zu können. Indess ist dies bekanntlich dennoch vielfach bereits geschehen; so von Descartes in seinen Prinzipien der Philosophie; von Spinoza in seiner Bearbeitung dieser Prinzipien und in seiner Ethik; von Hobbes in seinem Werk über den Bürger, von Wolf in seinen Darstellungen der Leibnitz'schen Philosophie u. s. w. Man kann diesen Versuchen entgegentreten und sagen, dass sie die Wahrheit noch nicht enthalten, dass sie also noch einmal zur analyti-

schen Methode zurückzukehren haben; allein dies trifft immer nur die Frage des jeweiligen Zustandes einer Wissenschaft, aber beweist nicht, dass die Philosophie nie zur synthetischen und die Mathematik nie zur analytischen Behandlung geeignet sei.

Im Uebrigen zeigt auch dieser Abschnitt die Keime von Kant's späterm System. Indem Kant verlangt, dass man in der Metaphysik nicht mit den Definitionen und Erklärungen anfangen solle, sondern „dass man an seinem Gegenstande zuerst das unmittelbar Gewisse sorgfältig aufsuchen solle" (S. 77), und „dass die ächte Methode der Metaphysik mit der von Newton in der Naturwissenschaft eingeführten im Grunde einerlei sei" (S. 77), „dass man durch sichere innere Erfahrung diejenigen Merkmale aufsuche, die gewiss in dem Begriffe liegen" (S. 78), „dass man nicht mit den allerabgezogensten Begriffen den Anfang machen solle" (S. 81), so ist damit bereits die deduktive Methode, die aus einem Begriffe einen neuen Inhalt herauspressen will, und welche Methode noch bei Leibnitz festgehalten wird, von Kant aufgegeben und bereits der grosse Satz der Kritik anerkannt, dass die Metaphysik nicht über die Erfahrung in ihren synthetischen Urtheilen hinauskommen könne. — Allerdings lässt sich gegen das Beispiel dieser empfohlenen Methode, was Kant (S. 78) bietet, manches Bedenken in Betreff seiner Beweisführung erheben; indess trifft dies nicht das Prinzip, sondern nur die mangelhafte Anwendung desselben. Uebrigens sind die in diesem Beispiel über die Elemente der Körper aufgestellten Ansichten ausführlicher in der Dissertation Kant's über die physische Monadologie begründet, welche er 1756 veröffentlicht hatte, und welche in einer Uebersetzung in der naturwissenschaftlichen Abtheilung der kleinen Schriften Kant's (B. 49 d. phil. Bibl.) erscheinen wird.

In dem Schlusssatz dieses Abschnittes (S. 82) wird das, was im Anfang der Erl. 6 gegen Kant geltend gemacht worden, von ihm selbst anerkannt; er sagt: „Es ist noch lange nicht Zeit, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; nur wenn die Analysis zu deutlichen und ausführlich verstandenen Begriffen wird verholfen haben, wird die Synthesis wie in der Mathematik eintreten können." Damit ist offen zugestanden, dass dieser Unter-

schied nicht den Gegenstand beider Wissenschaften trifft, sondern nur den Unterschied der Gewinnung und der Darstellung aller Wissenschaften überhaupt.

7) III. **Betrachtung.** § **1.** (**S. 84.**)

In diesem Paragraphen ist Wahres mit Unwahrem so vermischt, dass hier nur auf das Vorwort zu B. 41 der phil. Bibl. wiederholt verwiesen werden kann, wo dieselbe Frage ausführlich erörtert worden ist. Die Gewissheit in der Mathematik ist nicht anderer Natur als in der Philosophie, d. h. sie ist nicht qualitativ eine andere, sondern nur im Grade unterschieden. Was weiter Kant hier objektive Gewissheit nennt, ist vielmehr die Wahrheit. — Die im Eingang des Paragraphen gegebene Erklärung der Gewissheit ist im besten Falle nur tautologisch; sie wiederholt nur in negativer Form den in dem Definitum positiv ausgedrückten Begriff. Indess ist nicht einmal dies ganz richtig. Wenn es „unmöglich ist, dass eine Erkenntniss falsch sei", so ist sie wahr; die Erklärung erklärt also nicht die Gewissheit (B. I. 59), sondern die Wahrheit. Der Zusatz „insofern man erkennt, dass etc." verhüllt diesen Mangel, da er wieder auf den subjektiven Zustand zurückgeht; aber dann ist mit diesem Zusatz „insofern man erkennt" nur dasselbe gesagt, als: „insofern man gewiss weiss" — Kant hat hier selbst gegen seinen kurz vorher S. 76 gegebene Regel verstossen. Die Gewissheit ist eine Wissensart, welche nicht definirt werden, sondern nur durch Selbstwahrnehmung erfasst werden kann (B. I. 59).

Im Uebrigen hebt Kant richtig hervor, dass in der Geometrie die Anschauung wesentlich zur Erhöhung der Gewissheit beitrage; deshalb hat die Geometrie an ihren Figuren nicht blos Zeichen in concreto, sondern wahrhafte Bilder ihrer Gegenstände, während in der Philosophie diese Hülfe nur mühsam und viel unsicherer in Beispielen gesucht werden kann.

8) III. **Betrachtung.** § **2.** (**S. 86.**)

Die Stellung, welche Kant hier der Metaphysik giebt, kann bestritten werden. Ueberweg stellt in seiner Logik die Metaphysik, als die *prima philosophia* und höchste, allen andern Theilen voran, während Kant sie hier als

eine angewandte Philosophie behandelt. Dieser Streit löst sich, wenn man die Philosophie des Wissens von der des Seienden trennt.

Die Quelle der Irrthümer ist viel mannichfacher, als Kant hier darlegt. Einzelnes ist hierüber in den Erläut. zu Kant's Logik (B. 54 d. phil. Bibl.) zu finden.

9) III. **Betrachtung**. § **3**. (**S**. **89**.)

Die Ueberschrift dieses § 3 passt nicht zu seinem Inhalt, wo das Gegentheil ausgeführt wird; wahrscheinlich hat Kant die Ueberschrift anders gemeint und nur nachlässig ausgedrückt. Aber noch auffallender ist, dass der Schluss dieses § 3 geradezu die Ausführung in § 1 und dessen Ueberschrift widerlegt; dort soll die Gewissheit in der Philosophie von anderer Natur sein als die in der Mathematik; hier heisst es: „Die Metaphysik hat „keine Gründe der Gewissheit, die von anderer Art „wären als die der Messkunst. — Die Metaphysik ist „ebenso der überzeugenden Gewissheit fähig wie die Ma„thematik, nur ist die letztere leichter und einer grossen „Anschauung theilhaftig," d. h. die Gewissheit in beiden ist nur im Grade, aber nicht in der Art und Natur verschieden. Es dürfte schwer sein, die Harmonie zwischen diesen Stellen nachzuweisen.

Was Kant gegen Crusius ausführt, ist wohl begründet; allein noch ist er im Irrthum darüber befangen, dass es in der Philosophie viele unerweisliche Sätze gebe; abgesehen von den Besonderungen des Satzes vom Widerspruche, zu welchen auch der Satz der Identität gehört, giebt es nur noch einen, nämlich, dass das Wahrgenommene ist (B. I. 68); dieser allein gewährt dem Wissen den Inhalt des Seienden, und alle jene vermeintlichen vielen unerweislichen Grundsätze der Philosophie lassen sich leicht auf diesen und den Satz des Widerspruchs zurückführen, oder man kann zeigen, dass sie falsch sind, weil sie zu vorschnell die Induktionen verallgemeinern; was auch für den Satz Kant's, dass alle Körper zusammengesetzt seien, gelten dürfte.

10) IV. **Betrachtung**. § **1**. (**S**. **91**.)

Die Schwäche dieser Ausführungen über die metaphysiche Erkenntniss Gottes hat Kant selbst später in

seiner Kritik d. r. V. genügend dargelegt; es kann deshalb dorthin verwiesen werden. Auch wird jeder Leser ohnedem die Sprünge in diesen Schlüssen bemerken, und diese ganze Ausführung ist nur insofern von Interesse, als sie zeigt, wie schwankend Kant's philosophisches Wissen zu dieser Zeit, 1764, noch gewesen ist. Im Allgemeinen ist hier Kant noch ganz in dem Dogmatismus der Leibnitz'schen Schule befangen; er meint aus Begriffen einen neuen Inhalt deduktiv ableiten zu können, obgleich diese Begriffe selbst erst Abstracta und nur selbst geschaffene Anhalte sind; aber im Einzelnen regt sich der Geist Kant's gegen diese Fesseln und bricht sich eine neue Bahn, wie ja auch dieser Aufsatz zeigt. Doch ist hier Alles erst noch im Werden, daher die Gegensätze, die sich zeigen und, wie hier, beinah zu offenbaren Widersprüchen innerhalb derselben Schrift sich steigern.

11) IV. **Betrachtung.** § **2.** (**S. 94.**)

Kant steht bei den Ausführungen dieses Paragraphen noch ganz auf dem Prinzip Wolf's, der die Vollkommenheit zum ethischen Prinzip erhoben hatte; allein dennoch fühlt Kant das Ungenügende dieses Prinzips und hebt dies in einer Weise hervor, die auch später in seiner Kritik der praktischen Vernunft wiederkehrt. Kant macht den sehr wichtigen Unterschied zwischen Handlungen als Mittel und solchen als Zweck; ist nur der Zweck geboten, so sind die Mittel blos ein Objekt der Klugheit und fallen nicht mehr unmittelbar unter das sittliche Gebot. So ist z. B. die Vertheidigung des Vaterlandes gegen äussere Feinde ein sittliches Gebot; aber die Mittel, wie dies auszuführen, fallen unter die Klugheit; indess kann das sittliche Gebot sich auch näher auf die Mittel einlassen, womit diese selbst zu Zwecken werden, z. B. das Gebot, als Soldat einzutreten, oder das Verbot, keine Anleihen des feindlichen Staats zu unterstützen. Indem man hier die unmittelbaren Gebote auf das Gefühl des Guten oder auf das sittliche Gefühl stützt, ist damit natürlich alle weitere Begründung abgeschnitten. Es ist auffallend, wie Kant ein so vages, rein subjektives Gefühl als Grundlage der Sittlichkeit zulassen kann; offenbar hat hier die schottische Philosophie auf ihn eingewirkt.

Wir sehen denn auch später, dass Kant dieses Prinzip in seiner Kritik der prakt. Vern. ganz verlasssen hat und dafür die Fähigkeit einer Maxime, allgemeines Gesetz zu werden, als Prinzip der Ethik hinstellt; was indess kaum als ein Fortschritt gelten kann, da von Hegel, Schopenhauer und in den Erl. zu Kant's Werken vollständig dargelegt worden ist, dass diesem Prinzip aller Inhalt abgeht, und dass es völlig hohl ist und Alles erlaubt, wenn nicht schon feste Bestimmungen von anderwärts her bestehen. Das Gefühl des Guten hat sich in der Kr. d. prakt. Vern. in die Achtung vor dem Gesetz umgewandelt; dies ist ein wesentlicher Fortschritt; ebenso ist erst dort der Gegensatz der Gefühle der Achtung gegen die der Lust zur Klarheit gelangt, welcher eine der grössten Verdienste Kant's bildet; während hier das Gefühl der Lust noch mit dem Gefühl des Guten identifizirt wird. (S. 93.) — Es ist auffallend, dass Kant, indem er dieses Gefühl des Guten bemerkte und als das sittliche Motiv erkannte, nicht schon damals auf die Frage kam: Woher entspringt dieses Gefühl des Guten oder der Achtung vor dem Gebot? Hier lag es sehr nahe, diese Achtung aus der Erhabenheit des Gebietenden abzuleiten, zumal Kant bereits den Willen Gottes als Motiv mit aufführt.

Dies Alles zeigt, wie Kant auch auf dem ethischen Gebiete zwar überall die Wolf'sche Lehre zu durchbrechen schon damals versuchte, aber dabei nur ihre Mängel erkannte, nicht aber die wahren positiven Grundlagen der Ethik zu erreichen vermochte. Die Arbeit Mendelssohn's, welche den Preis von der Akademie in Berlin erhielt, enthält sehr gute Bemerkungen über die Ursachen der hohen Gewissheit in der Mathematik; dagegen wird die Ansicht, dass die Sätze der natürlichen Theologie bis zur vollen Evidenz beweisbar seien, einfach auf die deduktive Methode gestützt, wonach z. B. aus dem Gottesbegriff, welcher Mendelssohn für angeboren gilt, auch alle seine Eigenschaften demonstrativ abgeleitet werden können. Am schwächsten ist die Behandlung der Moral; die sittlichen Grundregeln werden hier auf das sittliche Gefühl gestützt und aus jenen das Weitere in deduktiver Weise abgeleitet, wobei ebenso wie bei der natürlichen Theologie sich diese Methode die kühnsten Sprünge ge-

stattet, oder den neuen Inhalt unbefangen aus der christlichen Religion entnimmt.

Nach heutiger Lage der Wissenschaften würden wahrscheinlich weder Mendelssohn noch Kant mit ihren Schriften den Preis davongetragen haben.

IV.

M. Immanuel Kant's

Nachricht von der

Einrichtung seiner Vorlesungen

im

Winterhalbjahre von 1765—1766.

1765.

(Der Text befindet sich B. XXIII. S. 99—108.)

1) **Einleitung.** (**S. 102.**)

Dieser Aufsatz ist zuerst in Königsberg bei Kanter 1765 in 8vo gedruckt erschienen. Rosenkranz (Kant's Werke, B. XII. S. 151) sagt darüber: „In dieser Abhand-„lung spricht sich Kant schon mit starkem Selbstgefühl „aus. Bei der Metaphysik weicht er schon in der Stellung „der Theile bedeutend von Wolf ab, der mit der Onto-„logie anfing. — Bei der Ethik macht Kant hohe Forde-„rungen und giebt Shaftesbury, Hutcheson und „Hume das Lob, einen guten Anfang gemacht zu haben, „welches letztere, so viel ich mich erinnere, das erstemal „ist, dass man Hume's bei Kant erwähnt findet.“

Die Einleitung ist von erheblichem historischen Interesse. Auch hier sieht man, wie Kant von der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie nicht mehr sich befriedigt fühlt, was er kurz dahin ausdrückt, dass noch gar keine wirkliche Philosophie vorhanden sei. Konsequent mit dieser Ansicht, beschränkt Kant deshalb die Aufgabe des Lehrers darauf, den Schüler zum eigenen Forschen (ζητειν) anzu-

leiten, aber ihn mit dogmatischen Sätzen zu verschonen; der Lehrer soll ihm das Philosophiren, nicht die Philosophie lehren; der Schüler solle nicht Gedanken, sondern denken lernen. So geistreich und zugleich bescheiden dies klingt, und so häufig dies auch nachgesprochen worden ist, so ist doch eine solche Beschränkung der Lehrweise eine Unmöglichkeit. Selbst wenn man sich streng nur auf die Uebung des Denkens der Schüler beschränken wollte, so wäre auch dies nicht möglich, ohne von gewissen festen Begriffen und Gesetzen des Denkens auszugehen, nach denen das Denken sich bei dem Menschen vollzieht; damit hat man aber schon Gedanken und Dogmen; wie ja die Logik zur Genüge zeigt, die ja recht eigentlich diese von Kant ausgesprochene Aufgabe sich gesetzt hat und deshalb von dem Inhalte des Denkens so weit als möglich absieht. Es liegt aber in diesem Ausspruch Kant's auch eine Herabwürdigung der Philosophie, die sie nicht verdient. Allerdings besteht in ihr kein so allgemein anerkanntes System, wie in der Mathematik das des Euklid; allein die eigenthümliche Natur der Philosophie schliesst einen solchen Zustand bei ihr von selbst aus, weil sie, als die allgemeinste Wissenschaft, nicht von Voraussetzungen und Axiomen ausgehen kann, wie die besondern Wissenschaften es vermögen und dürfen, mittelst welcher allein sie eine festere Gestalt und relativ höhere Gewissheit erlangen können. Indem der menschliche Geist in der Philosophie all diese Axiome und Voraussetzungen zunächst von sich abschüttelt, Alles erst der Prüfung und Untersuchung unterwirft, und je freier er hier verfährt, um so wahrhafter sich in diesem Gebiete bewegt, erhellt von selbst, dass in dieser höchsten Wissenschaft die Gegensätze weit zahlreicher und stärker sich entwickeln müssen als in den besondern Wissenschaften. Nun ist gewiss richtig, dass die Wahrheit nur eine sein kann, dass also die verschiedenen und zahlreichen Systeme der Philosophie nicht sämmtlich wahr sein können; auch kann der Realismus die von Hegel aufgestellte Ansicht, dass diese verschiedenen Systeme nur die dialektische Entwickelung der einen Idee enthalten und ein jedes auf seiner Stufe die Wahrheit darstelle, nicht annehmen. Allein selbst wenn noch keines der vorhandenen Systeme die Wahrheit erreicht

haben sollte, so würden sie doch die bedeutendsten und von den grössten Geistern der Menschheit unternommenen Versuche, sie zu erreichen, darstellen, und schon dies genügt, um in der Philosophie nicht blos die Form als das allein Werthvolle hinzustellen, sondern auch den Schüler mit dem Inhalte der vorhandenen Systeme bekannt zu machen. Ja, es liegt in der menschlichen Natur, dass der Lehrer ohne wesentlichen Einfluss auf den Schüler bleiben muss, so lange er sich in dieser skeptischen und formalen Stellung hält; nur wenn er mit seiner Ueberzeugung, d. h. mit dem Systeme hervortritt, welches er selbst für das wahre hält, und dies mit aller Schärfe des Verstandes und mit aller Begeisterung für die Hoheit des Gegenstandes dem Schüler entwickelt, wird er das erreichen, was er erreichen soll. Seine Lehre wird dann zwar einseitig bleiben; aber sie bietet doch dem Schüler für die höchsten Fragen auf allen Gebieten einen Inhalt, den der Schüler vor Allem verlangt. Das „Denken lernen“ findet sich von selbst durch das „die Gedanken lernen“; man kann nicht ohne Inhalt denken, man kann nicht ohne Ueberzeugung und ohne Beziehung auf die Wahrheit die Reihe der Gedanken nur formal an sich vorüber laufen lassen; erst an dem materialen Inhalt erwacht der Trieb nach der Prüfung und somit das eigene Denken und Forschen; die bessern Köpfe werden gerade dadurch getrieben, sich weiter unter den Systemen umzusehen, und wenn sie es vermögen, aus demjenigen Systeme zu befreien, was ihnen zunächst geboten worden ist. Dies ist aber nur möglich, wenn es in voller Schärfe und Ausführlichkeit mit Ueberzeugung von dem Lehrer vorgetragen worden ist. Für die schwächern Schüler gilt dies zwar nicht; aber, wollen sie einmal die Philosophie kennen lernen, so ist es auch für diese besser, sie lernen ein bestimmtes System ganz und voll kennen, als dass sie blos mit einer Verachtung für alle Systeme erfüllt werden, wozu der Unverständige durch die ihm unbegreiflichen Gegensätze der Systeme ohnedem nur zu leicht geneigt ist.

Im Uebrigen ist das, was Kant von der Methode des philosophischen Unterrichtes hier sagt, gewiss sehr wahr; aber freilich ist diese Methode nur bei den Prinzipien des Realismus ausführbar, der in der Wahrnehmung die Quelle

der materialen Wahrheit anerkennt; während für die idealistischen Systeme mit ihren Ideen, angeborenen Wahrheiten, dialektischen Entwickelungen und deduktiven Ableitungen des Neuen aus dem Alten diese Methode einen Widerspruch enthalten würde. Dies zeigt, wie sehr Kant's klarer Verstand ihn zu dem realistischen Prinzip in der Philosophie hindrängte.

2) **Eintheilung der Vorlesungen.** (**S. 108.**)

Nichts ist mehr geeignet, den originalen, eindringenden und aller Phrase abholden Geist Kant's darzulegen, als diese kurze Schilderung über die Methode, in welcher er die Hauptzweige der Philosophie bei seinen Vorlesungen vortragen will. Indem Kant hier gegen das synthetische Verfahren in der Philosophie kämpft, liegt darin auch der Kampf gegen das deduktive Prinzip, welches vermeint, durch das Denken allein den Inhalt des Seienden oder wenigstens seinen werthvollsten Inhalt erfassen und durch logische Bearbeitung eines vorhandenen Begriffes einen neuen, über dessen Inhalt hinausgehenden Inhalt erreichen zu können. Auch hier zeigt sich Kant von dem realistischen Prinzip durchdrungen, wonach der Inhalt des Seienden nur durch Sinnes- und Selbstwahrnehmung der Seele zugeführt werden kann, und das Denken diesen Stoff nur zu prüfen, zu reinigen und zu verallgemeinern vermag. Allerdings sind diese Gedanken hier noch nicht klar ausgesprochen, aber sie leuchten überall als die treibenden Keime hindurch, und Kant wäre schon vollständiger Realist geworden, wenn er nicht bei der Lösung der Frage über die Möglichkeit synthetischer allgemeiner Urtheile auf den Abweg gerathen wäre, diese Lösung darin zu suchen, dass er den Inhalt der Welt, wie ihn die Wahrnehmung bietet, in die Seele verlegte und so das Seiende in eine blosse Erscheinung verwandelte.

Unter der bei No. 1 (Metaphysik) erwähnten „kurzen und eilfertig abgefassten Schrift" ist die Schrift Kant's über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral gemeint (B. XXXIII. 65 u. f.). Wenn Kant unter 2) die Logik in zwei Gattungen theilt, so ist unter der ersten (Kritik des gesunden Verstandes) die gewöhnliche Logik gemeint; die andere, eine Kritik der

gesammten Weltweisheit, ist die Andeutung dessen, was Kant schon damals als Keime zu seiner Kritik der reinen Vernunft in sich trug, wenn auch die klare Erkenntniss dessen Inhaltes noch nicht von ihm gewonnen war. Das Nähere, was er damals in seinen Vorlesungen hierüber vorgetragen haben mag, ist nicht bekannt geworden, da die von Pölitz 1821 zu Erfurt herausgegebenen Vorlesungen Kant's über die Metaphysik sich nur über die unter 1) erwähnten Gegenstände der Metaphysik verbreiten.

Bei der Ethik erscheint hier schon die treffende Bemerkung, dass das sittliche Gefühl zwar leicht zu Bestätigung der Moralsätze benutzt werden, dies aber die vernünftige Begründung dieser Sätze nicht ersetzen könne. Auch steht Kant hier insofern dem Realismus nahe, als er „das, was geschieht", dem, „was geschehen soll", vorausschicken will. Man sieht, Kant fühlte damals das Bedürfniss, das sittliche Soll aus dem Ist oder dem Seienden abzuleiten, ein Gedanke, der freilich in seiner Kritik der pr. Vern. offenbar in Folge der in der Kr. der reinen Vern. erlangten Ergebnisse in das Gegentheil umgeschlagen ist.

Unter physischer Geographie befasst Kant, wie man sieht, bereits die Lehre der Volkswirthschaft und der Gesellschaft; auch hier ist also Kant weit entfernt, das sittliche Gebiet durch die Ethik im gewöhnlichen Sinne für erschöpft anzusehen.

V.

Beantwortung der Frage:

Was ist Aufklärung?

1784.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. A. 111—119.)

1) **Aufklärung**. (**S. 119**.)

Dieser Aufsatz ist zuerst von Kant in der Berliner Monatsschrift 1784 December veröffentlicht worden. Die Abfassung der Schrift fällt also schon in die zweite Periode Kant's, wo er seinen Idealismus entwickelt hatte; 1781 war bereits die Kritik d. r. V. erschienen. Der Aufsatz ist noch unter der Regierung Friedrich's II. geschrieben, wo die Aufklärung allgemein als das Ziel der Menschheit galt, und wo die spätern Angriffe Seitens der Gefühlstheologen und Seitens der Schelling-Hegel'schen Philosophie dagegen noch nicht erfolgt waren. In der Aufklärung wurde die Vernunft des Menschen zum höchsten Richter über Alles erhoben; über Religion, Staat, Moral, Recht u. s. w. Es musste erst die französische Revolution kommen und die hohle Verflachung der Religion durch die Rationalisten, ehe man einsah, dass das sittliche Gefühl, oder das Gefühl der Achtung, und nicht das blosse Wissen die nothwendige Bedingung aller Religion, Sittlichkeit und jeden Rechtszustandes ist, und dass dieses Gefühl nur durch die Erziehung und die Erhabenheit der Autoritäten für den Menschen begründet werden kann. Deshalb die hohe Bedeutung Schleier-

macher's, als er die Religion wieder auf das Gefühl begründete; deshalb die Zeit der Reaction nach 1815, wo man erkannte, dass die Grundlage des Staats, die Achtung vor dem Gesetz nur durch die Achtung vor der Autorität wieder hergestellt werden könne.

Kant schrieb dagegen diesen Aufsatz noch in jener naiven Zeit, wo selbst die absoluten Fürsten auf dem Throne liberal waren; denn das Volk war noch eine gehorsame Masse, und von dem Einfluss der Presse auf den Bestand und die Ruhe der Gesellschaft und des Staates hatte man noch keine Ahnung. Deshalb war die Freiheit das allgemeine Stichwort der damaligen Zeit. Dieses Wort findet überhaupt nur deshalb so allgemeine Verehrung, weil Jeder sich dabei die Beseitigung desjenigen Druckes vorstellt, unter welchem gerade er für seine besondern Zwecke zu leiden hat, während es ihm meist nicht einfällt, die Freiheit da zu gestatten, wo deren Beschränkung oder die bestehende Ordnung ihm zum Vortheil gereicht. So finden wir denn auch hier bei Kant die Freiheit nur in einem sehr beschränkten Maasse. Der Gelehrte soll die Freiheit haben, seine Meinung in Schriften zu äussern, aber nicht der Beamte, nicht der Offizier, nicht der Geistliche als solcher; nur wenn er als Gelehrter auftritt, soll sie ihm in seinen Schriften zustehen. Die Rechtfertigung dieses Zwiespaltes in derselben Person, wie sie Kant hier insbesondere bei dem Geistlichen versucht, wird der Gegenwart sehr bedenklich erscheinen; zumal die Grenze, wo der Gelehrte anfängt und der Beamte oder Geistliche aufhört, jetzt noch schwerer zu ziehen ist, wie ehedem. Es ist dieselbe Frage, die gegenwärtig in Preussen zwischen dem Consistorium und den Berliner Predigern des Protestantenvereins über deren freie Vorträge verhandelt wird. Auch erinnert die Ausführung Kant's hier lebhaft an die ähnlichen Spinoza's in Kap. 20 seiner theologisch-politischen Abhandlung, obgleich Kant dieselbe schwerlich, wenigstens nicht bis an dieses Ende gelesen haben wird.

Die Ansichten über die Symbole in der Religion sind hier schon ziemlich dieselben wie in Kant's späterer Schrift über die natürliche Religion (B. XVII. d. ph. B.); wegen der Bedenken dagegen wird auf die Erläuterung zu

jener Schrift Bezug genommen. (B. XXI. S. 35. 39. 40. 51. 53. 57.) —

Der vorliegende Aufsatz gewinnt ein höheres Interesse dadurch, dass Kant bald darauf (1788) an sich selbst erfuhr, wie der Staat auch die Angriffe des Gelehrten gegen die bestehende Religion nicht ertragen mag. (Man sehe Kant's Censurleiden, B. XVII. S. 8.)

VI.

Was heisst:

Sich im Denken orientiren?

1786.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. A. S. 123—139.)

1) **Orientiren im Denken. (S. 139.)**

Dieser Aufsatz erschien zuerst in der Berl. Monatsschrift 1786 October (S. 304—334), also im Todesjahre Friedrich's des Grossen, welcher so wie sein Minister v. Zedlitz Kant volle Lehrfreiheit gestattet hatte. Auch dieser Aufsatz fällt in die zweite Periode Kant's, 5 Jahr nach dem Erscheinen der Kritik d. r. V. und 1 Jahr nach dem Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Der Anlass zu diesem Aufsatz ist durch den Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi gegeben worden, wie Kant selbst am Eingange erwähnt. Jacobi stand in Bezug auf die Erkenntniss der endlichen Dinge ganz auf dem Standpunkt des Realismus und hatte die wunde Stelle von Kant's Idealismus vortrefflich dargelegt, indem er zeigte, dass Kant sich selbst widerspreche, wenn er das Ding an sich zur Ursache der Erscheinung in dem Vorstellen des Menschen mache, gleichzeitig aber die Kausalität selbst nur als eine für die Erscheinungswelt geltende Kategorie hinstelle. Jacobi konnte sich aber bei dieser realistischen Erkenntniss des Endlichen nicht beruhigen; sein lebhaftes religiöses und sittliches Gefühl

verlangte nach dem Unendlichen, nach dem persönlichen Gott und der Unsterblichkeit des einzelnen Menschen; und da er richtig einsah, dass die Mittel des Wahrnehmens und Denkens dazu nicht hinreichen, so nahm er für das Uebersinnliche den Glauben zu Hülfe, welcher nach seiner Ansicht das Uebersinnliche unmittelbar erfasse. Dies Alles ist ganz konsequent, bis auf den einen Punkt, dass dieser Glaube nicht als eine Erkenntniss gelten kann, während der Realismus seine wohlthuenden Folgen für das Gemüth nicht ableugnet. — Mendelssohn war am 4. Januar 1786, also kurz vor dieser Schrift Kant's verstorben; er war Eklektiker in der Philosophie, neigte aber stark zu dem alten Dogmatismus, und glaubte deshalb das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele streng erweisen zu können. Allein trotzdem fühlte er die Gefahr dieser Methode und verlangte deshalb, wie Kant hier erwähnt, dass diese spekulative Methode einen Führer oder Leiter an dem „Gemeinsinn“ oder an der gesunden „Vernunft“ behalte, der sie vor Abwegen schütze und gleichsam im Voraus sich orientire und die Spekulation auf dem rechten Wege erhalte. — Die Schwäche dieser Ansicht und den Missbrauch, dem sie ausgesetzt ist, zeigte Jacobi, der „Ungenannte“, dessen Schrift Kant citirt. Kant selbst bemüht sich nun, diesem „Orientiren im Denken“ einen wahren Begriff zu unterstellen, und dieses ist der Zweck des vorliegenden Aufsatzes. Dieser neue Begriff, den Kant hier aufstellt, ist indess durchaus nicht das, was Mendelssohn unter diesem Ausdruck meinte. Bei Mendelssohn enthält der damit bezeichnete Gedanke allerdings einen Widerspruch, indem das höchste Erkenntnissmittel einem niedern untergeordnet wird; allein trotzdem sieht der Realismus darin das, nur ungeschickt ausgedrückte, Geständniss, dass das sogenannte spekulative Denken oder die deduktive Methode, welche das Seiende aus reinen Begriffen erreichen will, nur ein Spiel der Schulen ist, und dass nur der Gemeinsinn oder die gesunde Vernunft, d. h. die Wahrnehmung und die Bearbeitung deren Inhalts nach den bekannten logischen Gesetzen des Denkens zur Wahrheit führen oder den Forscher wenigstens innerhalb der Grenzen derselben erhalten kann. Selbst bei Mendelssohn machte sich auf diese Weise der Realismus als ge-

sunde Vernunft geltend. Kant lässt aber diesen, allein interessanten Punkt ganz bei Seite und bemüht sich hier, diesem Ausdruck einen widerspruchsfreien und doch auch gegen Jacobi schützenden Sinn zu verschaffen, wobei er natürlich nur sein eigenes, erst seit Kurzem vollendetes System zu Grunde legt. Ein solches Unternehmen würde sich allenfalls rechtfertigen, wenn der Ausdruck an sich ein glücklicher wäre; allein dies ist offenbar hier nicht der Fall. Man kann sich wohl in einer Stadt, in einem Garten, in einem Hause orientiren, und zwar durch Gehen, durch Aufsteigen und Absteigen u. s. w.; allein man kann sich nicht in dem Gehen und nicht in dem Steigen selbst orientiren; nur jene Gegenstände enthalten ein mannichfaches, in örtliche Unterschiede Auseinandergelegtes, während das Gehen ein Einfaches und nur die Thätigkeit ist, oder das Mittel, wodurch man sich orientirt. Dasselbe gilt nun auch für die bildliche Uebertragung dieses Ausdruckes; man kann sich in einer Wissenschaft, in einem Systeme orientiren, und zwar durch Denken, aber nicht in dem Denken selbst, was nur das Mittel der Orientirung ist. — Deshalb verlohnte es sich wirklich nicht, diesen ungeschickten Ausdruck für einen ebenso unklaren Gedanken Mendelssohn's durch Unterschiebung eines andern Sinnes aufrecht zu erhalten. Kant hätte besser gethan, auf die materialen Streitfragen zwischen Mendelssohn und Jacobi einzugehen, als bei diesem Ausdrucke stehen zu bleiben.

Was nun die Ausführung selbst anlangt, so ist schon anderwärts (Erl. zu Kant's Logik) gezeigt worden, dass das Links und Rechts reale Unterschiede in der menschlichen Gestalt sind, welche nur durch die Fähigkeit des Menschen, sich zu drehen, in Bezug auf andere Dinge verschiedene Richtungen je nach der Stellung bezeichnen. Sie können deshalb wohl als Beziehungsformen (B. I. 31) auftreten, aber sie bilden den objektiven Datis gegenüber keinen subjektiven Unterscheidungsgrund; wenigstens ist dieser Ausdruck nicht gut gewählt, wenn er blos deren beziehentliche Natur bezeichnen soll. Indess bedurfte Kant allerdings eines solchen Ausdruckes, um den Uebergang zur Erkenntniss und Glauben vorzubereiten. Deshalb gebraucht Kant auch das zweideutige Wort Gefühl, was bald den Gefühlssinn, bald die gar

nicht zu den Wahrnehmungen der Sinnesorgane gehörenden Gefühle der Lust und des Schmerzes bezeichnet; jener Gefühlssinn giebt ein Objektives, dieses bezeichnet ein Subjektives; Kant scheint es in letzterm Sinne zu nehmen, während doch das Wissen von meiner linken und rechten Hand auf dem Gefühlssinn beruht; und jedenfalls tritt dieser andere Sinn des Worts als Gefühl des Bedürfnisses später deutlich hervor. — Ebenso bedenklich ist es, der Vernunft ein Bedürfniss anzudichten; das Bedürfniss ist ein Begehren, die Vernunft ein Denken; das Begehren (wollen) kann wohl die Vernunft (das Denken) zur Erreichung seines Ziels benutzen, aber deshalb ist das Bedürfniss nicht selbst ein Begehren, was der Vernunft angehört. Noch verworrener ist dann der Ausdruck: Recht des Bedürfnisses der Vernunft; in dem Recht steckt schon die *petitio principii*, dass die sogenannte praktische Wahrheit, der Vernunftglaube berechtiget sei, und dass die Vernunft ihn anzuerkennen habe. — Die ganze folgende Ausführung bewegt sich nun in demselben Gedanken, zu dem Kant schon in der Kritik d. r. V. den Grund gelegt hatte, und der dann in seiner Kritik d. prakt. V. zur vollen Ausführung kam, nämlich darin, dass, wenn man auch Gott, Unsterblichkeit u. s. w. nicht theoretisch erkennen und beweisen könne, dennoch deren Dasein eine praktische Wahrheit (*Postulat*) sei, die aus dem moralischen Gefühl des Menschen abgeleitet und mit Sicherheit darauf gestützt werden könne. (Man sehe B. II. 551 und die Erl. 106 dazu in B. III. 89; ferner Kr. d. prakt. V. B. VII. 143 u. f. mit den Erl. 34. 37. 40. 41 dazu in B. VIII. 56 u. f.; ferner Kritik der Urtheilskraft B. IX. 329 und die Erl. dazu 85—90 in B. X. 86 u. f.) Das Zweideutige und Widerspruchsvolle dieser Lehre, womit Kant sein persönliches, religiöses und moralisches Gefühl wegen der strengen Resultate seiner Kritik d. r. V. wieder zu beruhigen sucht, ist in den angezogenen Erläuterungen bereits genügend dargelegt worden, und die Wiederholung daher überflüssig. — Auch hier schwankt Kant; er nennt die praktische Wahrheit hier den Vernunftglauben; dies Wort, was zwei unversöhnliche Gegensätze zusammenpresst, soll die Schwierigkeit der Sache verhüllen; und in der Anmerk. S. 129 unterscheidet er wieder streng Bedürfniss und Erkenntniss; jene

nöthige zu Voraussetzungen, die man aber nicht für freie Einsicht ausgeben dürfe. Man kann nur beklagen, dass die religiös-pietistische Erziehung Kant's sein religiöses Gefühl zu einer solchen Macht gestählt hatte, dass er nicht anstand, seinem Verstande die härtesten Torturen aufzulegen, nur um für den Inhalt jenes Gefühls wenigstens den Schein der Wahrheit zu erlangen. — Seite 138 Zeile 15, B. XXXIII. hat sich im Text dieses Aufsatzes ein Druckfehler eingeschlichen, den der Leser verbessern wolle; es muss Vernunft-Unglaube, nicht Vernunftglaube heissen.

VII.

Ueber

Philosophie überhaupt,

zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft.

1794.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. A. 141—176.)

1) **Vorbemerkung v. Beck.** (**S. 142**.)

Jacob Sigismund Beck war ein Anhänger Kant's, der indess das System Kant's nach Fichte zu, dem reinen subjektiven Realismus nährte. Er war Professor in Halle, später in Rostock; geb. 1761, gestorben 1842. In den Jahren 1793—1796 gab er in 3 Bänden einen erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften Kant's in Riga heraus. Auf die Ausarbeitung dieses Auszuges bezieht sich der Eingang dieser Vorbemerkung. Nach dem Schluss derselben hat Beck nicht den ganzen Aufsatz Kant's mitgetheilt, sondern nur das, was er Eigenthümliches enthielt, d. h. das, was nicht schon in der Kritik der Urtheilskraft nach Beck's Ansicht enthalten war. Wir haben es deshalb hier mit keiner ganz vollständigen und unversehrten Arbeit Kant's zu thun; doch versichert Beck, dass das von ihm Mitgetheilte ein wirklicher Auszug sei. — Die Entstehung der Schrift fällt hiernach mit der der Kritik der Urtheilskraft zusammen, welche zuerst 1790

erschien; sie ist also zu einer Zeit geschrieben, wo Kant sein System durch die Veröffentlichung seiner drei Kritiken, so wie der Prolegomenen und der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft bereits nach allen Richtungen zum Abschluss gebracht hatte. Die vorliegende Schrift Kant's enthält, wie sich ergeben wird, nichts Eigenthümliches, was nicht auch in der Kritik der Urtheilskraft, und zwar dort besser und kürzer gesagt ist; wie sehr natürlich ist, da diese Einleitung hier von Kant zunächst ausgearbeitet und dann wegen ihrer Weitläufigkeit zurückgestellt und in die Einleitung, wie sie jetzt bei dem Hauptwerke sich befindet, umgearbeitet worden ist. Eine solche zweite Bearbeitung desselben Stoffes führt bekanntlich immer zu einer kürzern und bessern Darstellung desselben. Wenn daher Kant dennoch diese erste Einleitung an Beck später überschickt hat, um davon bei seinem Auszuge aus Kant's Werken Gebrauch zu machen, so lässt sich dies nur aus den damals schon abnehmenden Geisteskräften Kant's erklären, die einige Jahre später dahin führte, dass Kant auch seine Manuskripte über Logik und Metaphysik einzelnen seiner Anhänger zur Bearbeitung und Herausgabe überliess, ohne selbstthätig dabei einzugreifen. In der Ausgabe von Kant's Werken durch Rosenkranz heisst es in B. I. Vorrede S. 37, dass Kant dem Beck für seinen Auszug aus Kant's Schriften habe eine Einleitung schreiben wollen; sie sei aber so lang ausgefallen, dass Beck sie zum Behuf der Abkürzung etwas überarbeiten musste. Dies ist ein Irrthum, da die eigene Vorbemerkung Beck's hier (S. 142) etwas ganz Anderes sagt. Dieser Irrthum ist um so auffallender, als Rosenkranz selbst anerkennt, dass diese Einleitung so ziemlich mit der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft zusammenfällt. Um so komischer klingt der Schluss bei Rosenkranz: „In der Ausführung sind natür„lich grosse Abweichungen, und es ist anziehend, zu „sehen, wie Kant ein- und dasselbe so mannichfach zu „variiren weiss.“ In Wahrheit enthalten beide Erläuterungen in der Sache selbst keine Abweichungen, und eine solche Variation desselben Thema's würde in der Metaphysik so wenig lobenswerth oder anziehend sein wie in der Mathematik.

2) Von der Philosophie als System. (S. 147.)

Die Unterscheidung in theoretische und praktische Philosophie kommt in ihren Grundgedanken schon bei Aristoteles vor, welcher die Wissenschaften und Künste in die theoretischen (θεωρετικαι), hervorbringenden (ποιητικαι) und handelnden (πρατικαι) eintheilte. Sie hat sich seitdem erhalten und kommt, auf die Philosophie übertragen, schon bei den englischen Philosophen des 17. Jahrhunderts und bei Leibnitz vor. Von dort hat sie Kant übernommen. Die Bedenken gegen diese Eintheilung sind bereits in Erl. 1 zur Vorrede von Kant's Kritik d. prakt. Vern. dargelegt (B. VIII. 7). Kant erkennt hier selbst an, dass die blosse Aufstellung von Forderungen und die Anweisung, sie durch menschliches Handeln zu lösen, damit noch kein Objekt der praktischen Philosophie bilde; nur die aus der Idee der Freiheit hervorgehenden Regeln des Handelns sollen den Gegenstand der praktichen Philosophie abgeben. Allein auch hier kann diese sogenannte praktische Philosophie doch nur eine Lehre, eine Wissenschaft, d. h. ein System von Sätzen und Gedanken sein, wobei der Umstand, ob das Objekt derselben ein natürliches Ding oder eine Handlung des Menschen ist, die Philosophie als Wissenschaft nicht berührt. Es betrifft also diese Eintheilung weder einen Unterschied in den Mitteln der Erkenntniss, noch in der Darstellungsweise, sondern nur einen Unterschied in dem Objekte, und ist deshalb nicht geeignet, einen Eintheilungsgrund für die Philosophie abzugeben, und der Streit hierüber sinkt zu einem leeren Wortstreit herab.

3) Gemüthsvermögen. (S. 148.)

Dieser Auffassung kann der Realismus vollständig beitreten. Kant hat diese drei elementaren Zustände der Seele auch in seiner Anthropologie festgehalten. Die Vermischung dieser drei Zustände und ihre Zurückführung auf den einen Zustand des Denkens herrscht bei Descartes, Spinoza, ja selbst theilweise noch bei Locke und bei Hume.

4) Gemüthsvermögen. (S. 150.)

Die korrespondirenden Stellen der Kr. d. Urtheilskraft sind B. IX. 12 u. f.; man sehe die Erl. 4 dazu (B. X. 5).

5) **Urtheilskraft.** (S. 156.)

Auch hier giebt dieser Aufsatz nur das, was in der Kr. d. Urtheilskraft B. IX. 16 u. f. ausführlicher vorgetragen wird. Die Bedenken gegen die hier aufgestellten Begriffe und Eintheilungen der Urtheilskraft sind in den Erl. 5. 6 u. 7 zu jener Kritik (B. X. 6. 8) ausführlich entwickelt, und es braucht deshalb hier nur darauf Bezug genommen zu werden. Kant entfernt sich hier schon sehr von der realistischen Grundanschauung, die seiner Kritik der reinen Vern. trotz ihrer idealistischen Entwickelung zu Grunde liegt. Den vermeintlichen transscendentalen und *A-priori*-Begriffen zu Liebe zwängt Kant der Natur ein Schema auf, was den Prinzipien des Realismus geradezu widerspricht. Die Aufstellung von Arten und Gattungen innerhalb der Natur geschieht von der Wissenschaft nicht wegen eines solchen *A-priori*-Begriffes, sondern weil schon die Beschränktheit der Sprache dazu nöthigt, und weil die Naturgesetze davon bedingt sind, da diese nur Begriffliches oder Gattungen in ihren Gliedern verbinden. Aehnliches gilt für die Zweckmässigkeit. Der Naturforscher ist jetzt weit entfernt, der Natur diese Begriffe aufzuzwingen; er probirt und experimentirt so lange, bis er einen Zusammenhang zwischen zwei bestimmten Eigenschaften oder Stoffen findet, und dies währt bekanntlich oft durch Jahrzehnte und Generationen, ehe das Gesetz gefunden wird. Der Begriff der Zweckmässigkeit ist aus der modernen Naturforschung bereits entfernt worden, und selbst die Begriffe der Arten und Gattungen unterliegen nach Darwin und seinen zahlreichen und bedeutenden Anhängern den erheblichsten Bedenken. Schon Spinoza erklärt sie in der Vorrede zum IV. Theil seiner Ethik für blosse Gedankendinge (*entes fictivae*), und auch Locke bekämpft sie.

6) **Aesthetik.** (S. 165.)

Diese Ausführung enthält die in der Kr. d. Urtheilskraft von S. 27 bis zum Schluss der Einleitung befindlichen Gedanken. Ihre Erklärung und Prüfung ist bereits in den betreffenden Erläuterungen zu dem Hauptwerke (B. X.) erfolgt; eine Wiederholung ist hier um so überflüssiger, als diese Gedanken Kant's über das Wesen des Schönen jetzt ziemlich allgemein aufgegeben sind; sie be-

ruhen auf einer Trennung der Seele in mancherlei Vermögen, deren gesondertes Dasein jetzt Niemand mehr zu behaupten wagt. Manches ist in dieser Einleitung ausführlicher wie in dem Hauptwerke; Leser, die also tiefer in die Lehre Kant's über das Schöne eindringen wollen, werden gut thun, beide Einleitungen genau zu vergleichen, da der Grundbegriff der Einstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande an sich so dunkel ist, dass man jede einzelne Aeusserung Kant's hierüber sorgfältig benutzen muss.

7) **Technische Urtheilskraft.** (**S. 170.**)

Kant hat bekanntlich in seiner Kritik der Urtheilskraft die Philosophie des Schönen und die Philosophie der organischen Natur durch den angeblich beiden gemeinsamen Begriff des Zweckes zu einer Lehre verbunden, und indem er den Begriff des Zweckes auf das Vermögen der Urtheilskraft zurückführt, hat er neben einer Kritik der reinen und der praktischen Vernunft sich auch den Weg zu einer Kritik der Urtheilskraft gebahnt. Die vorliegende Schrift hat als Einleitung zu dieser Kritik dienen sollen und ist von Kant, wie Beck berichtet, nur ihrer Stärke wegen zurückgelegt worden. Das bisher in dieser Einleitung Gegebene gehört zu dem ersten Theile der Kritik, d. h. zur Philosophie des Schönen. In dem Abschnitte hier vermittelt nun Kant den Uebergang von dem Schönen zu dem Zweckmässigen in der realen Natur, womit sich der zweite Theil, die Kritik der teleologischen Urtheilskraft, beschäftiget. In dem Hauptwerke wird dieser Uebergang nicht so umständlich vermittelt; § 61 behandelt daselbst diesen Uebergang weit kürzer (B. IX. 431), während er hier umständlicher ausgeführt wird. Indess sind die Gedanken selbst in beiden Schriften in der Hauptsache dieselben, und da die Bedenken gegen die Verbindung zweier so entgegengesetzter Gebiete, wie das des Schönen und das der angeblichen Zweckmässigkeit in der realen Natur, so wie die Bedenken gegen die Uebertragung des Zweckbegriffes auf die reale Natur, so wie das Schwanken und die Unsicherheit Kant's, wie weit seine Darstellung objektive Wahrheit oder blosse Kritik der Schwäche des menschlichen Urtheils enthalte, bereits in den Erl. zur Kritik der Urtheilskraft (Vorwort, Erl. 64

u. f. B. X. 67 u. f.) dargelegt worden sind, so wird es genügen, hier zur Erläuterung dieses Abschnittes lediglich auf diese früheren Bemerkungen zu verweisen.

8) Introduktion der Kritik der Urtheilskraft in das System. (S. 176.)

Der Inhalt dieses Abschnittes ist etwas abgekürzt in dem Hauptwerke unter No. IX. der Einleitung aufgenommen (B. IX. 34—38), und die Mängel dieser Auffassung des Systems der Philosophie, die auf die angeblichen verschiedenen Seelenvermögen gegründet wird, sind bereits in Erl. 10 zu dem Hauptwerke (B. X. 12) dargelegt, auf welche hier um so mehr Bezug genommen werden kann, als der Leser in jetziger Zeit schon ohnedem das Unnatürliche herausfühlen wird, was darin liegt, dass die verschiedenen Theile der Philosophie nach ihren Gegenständen geordnet, auf verschiedene Erkenntnissvermögen der Seele hier begründet werden, während es doch auf der Hand liegt, dass die Philosophie bei keinem ihrer verschiedenen Gegenstände des Gebrauches ihres ganzen Erkenntnissvermögens und aller seiner angeblichen Vermögen entbehren kann, insbesondere dazu des Verstandes ebenso wie des Urtheilens und der Vernunft bedarf, wenn man überhaupt auf eine solche Theilung des Erkenntnissvermögens eingehen will, die, näher betrachtet, sich selbst auflöst, da sich dann zeigt, dass das Denken des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft, eines wie des andern, genau in denselben Richtungen und Regeln sich bewegt, und mithin diese Unterscheidung besonderer Seelenvermögen auf einem Irrthum beruht. (B. I. 20. 64.)

VIII.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.

1796.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. Abth. B. 3—24.)

1) **Vorbemerkung.** (S. 5.)

Diese Schrift Kant's ist zuerst in der Berliner Monatsschrift im Mai 1796 erschienen. Sie ist gegen J. G. Schlosser gerichtet und durch einige Bemerkungen hervorgerufen worden, die Schlosser in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der Platonischen Briefe S. 180—184 u. S. 191 u. 192 ausgesprochen hatte. Kant nennt hier Schlosser nicht; allein in der Schrift: Verkündigung etc. zum ewigen Frieden in der Philosophie, die eine Fortsetzung dieses Streites ist (B. XXXIII. D. 79—92), nennt Kant ausdrücklich Schlosser. Abgesehen von dieser letzten Veranlassung, muss man nach dem Inhalte dieser Schrift annehmen, dass sie gegen die Gefühlsphilosophie im Allgemeinen sich richtet, welche damals durch Jacobi begründet wurde. Jacobi hatte 1785 seine Briefe an Mendelssohn über Spinoza und 1787 die Schrift „Ueber Idealismus und Realismus" herausgegeben und war darin als Gegner Kant's offen aufgetreten. Man nennt Jacobi den „Glaubensphilosophen"; indess, in dem zunächst liegenden Sinne dieses Wortes, sehr mit Unrecht. Er ist vielmehr ein sehr scharfer Denker, der in dem Anhange zu seiner letztgenannten Schrift, unter der Ueberschrift:

„Ueber den transsdcendentalen Idealismus“ eine noch heute vollkommen gültige Widerlegung des Grundprinzips der Kritik der reinen Vernunft in klaren und scharfen Ausführungen gegeben hat. Jacobi bekennt sich darin offen als Realist, der ein Dasein der Dinge ausserhalb des Denkens annimmt; er zeigt den Widerspruch bei Kant, der diese Dinge als Dinge-an-sich für unerkennbar erklärt, deren Vorstellungen im Menschen als Wirkung von denselben ableitet, aber gleichzeitig dabei die Kausalität für eine Kategorie erklärt, die nur innerhalb der Welt der Erscheinungen, nicht für die Dinge-an-sich Gültigkeit habe. Jacobi stellt daher schon den Satz (B. I. 69) auf: dass das Dasein der Dinge ausser uns nicht bewiesen werden könne, sondern dass dasselbe auf einer unmittelbaren Ueberzeugung beruhe, welche jede Sinneswahrnehmung mit sich führe. Deshalb beschränkt Jacobi mit Kant das Wissen oder die Verstandeserkenntniss auf das Gebiet möglicher Erfahrung. Diese unmittelbare Ueberzeugung nennt Jacobi ein Glauben, ein Wort, was hier ganz passend erscheint, da es eben die durch keine weiteren Gründe zu vermittelnde Gewissheit anzeigt, welche sich mit gewissen Vorstellungen der Seele verbindet. Es ist dasselbe, was in B. I. 69 als die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Fürwahrhaltens der beiden Fundamentalsätze des Realismus aufgezeigt worden ist. Insoweit bezeichnet dieses Wort Glauben nur den ganz richtigen Gedanken, dass innerhalb des Wissens kein Uebergang zu dem Seienden gefunden, d. h. kein Beweis für das Dasein der Dinge geführt werden kann; und es verdient dieses Wort durchaus nicht den Tadel, der darüber ausgeschüttet worden ist. Anders verhält es sich dagegen mit jenem Glauben an das, durch die Sinnes- und Selbstwahrnehmung nicht zu erfassende Unendliche, welchen Jacobi neben jener unmittelbaren Gewissheit der Fundamentalsätze geltend macht. Dieser Glaube an Gott und die göttlichen Dinge stützt sich nach der ausdrücklichen Erklärung Jacobi's auf das Gefühl, auf die Forderungen des Herzens, welches sich bei jenen Ergebnissen des Verstandes in Bezug auf die Erkenntniss des Endlichen nicht befriedigt fühlen könne. Jacobi sagt: „Es lebt in „uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen „eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist, so ist

„auch Gott selbst dem Menschen gegenwärtig durch das „Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den „äussern Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so er„greifen und als wahrer Gegenstand dem Gemüthe sich „darstellen, als jene absoluten Gegenstände, das Wahre, „Gute, Schöne, Erhabene, die mit dem Auge des Geistes „gesehen werden können."

Indess setzt Jacobi selbst hinzu: „Licht ist in mei„nem Herzen, aber so wie ich es an den Verstand brin„gen will, erlöscht es." Jacobi findet das Wesentliche des Christenthums in dem Glauben an einen persönlichen Gott und an die sittliche Freiheit und Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Christenthum, „in dieser Reinheit aufgefasst" und auf das unmittelbare Zeugniss des eignen Bewusstseins gegründet, ist ihm das Höchste. — Dies ist die schwache Seite von Jacobi's Philosophie, aber trotzdem gerade die, welche bei allen Gelehrten von starkem sittlichem und religiösem Gefühl den meisten Anklang fand und später von Schleiermacher in dem „Abhängigkeitsgefühle des Menschen von Gott" mit noch grösserem Erfolge zur Grundlage der Theologie erhoben wurde (B. VI. 11 u. f.).

Diese Richtung ist es, gegen welche Kant hier auftritt, und gegen welche später Hegel in seiner Encyklopädie (Hegel's Werke. VI. Vorrede. S. 10. 14. und Erster Theil S. 126 u. f.) zum grossen Theil mit denselben Gründen aufzutreten sich genöthiget fühlt. Es ist deshalb von Interesse, diese Schrift Kant's mit den erwähnten Ausführungen Hegel's zu vergleichen. Beide wollen, dass man das Unendliche (Gott) nur durch das Denken und nicht durch das Gefühl erreiche. Kant giebt zu, dass dieser Weg direkt nicht ausreicht, sondern dass nur die Moralgebote der praktischen Vernunft die praktische Wahrheit vom Dasein Gottes u. s. w. ergeben; Hegel hält dagegen fest, dass gerade der Begriff und die daraus sich entwickelnde Idee der richtige Weg zu dem Absoluten, ja schon dasselbe selbst sei. — Der moderne Realismus ist hier indess bescheidener; er hält daran fest, dass das Seiende für den Menschen nur durch die Sinnes- und Selbstwahrnehmung seinem Inhalte nach in das Wissen übergeführt werden könne, und erklärt deshalb jede Erkenntniss über das Gebiet der Wahrnehmung hinaus

für unmöglich. Er überlässt jenes Gebiet der Religion und begnügt sich, den Inhalt, welchen diese über das Jenseitige bietet, als ein Werk aufzuzeigen, was der Mensch selbst, je nach den zu seiner Zeit vorhandenen Kenntnissen, sich zur Befriedigung seines Gefühls errichtet und vermöge der Einkleidung in das Erhabene und Unermessliche zu einer Autorität für sich umwandelt, welche die Stütze der sittlichen und religiösen Gefühle des Einzelnen bildet. Deshalb hat die Lehre von dem Absoluten und dem Uebersinnlichen nach allen Richtungen hin immer in jenen Zeiten den reichsten Inhalt gehabt, wo die wissenschaftliche Erkenntniss des Seienden am ärmsten war. Mit der Zunahme dieser Erkenntniss hat der Inhalt der Religion im Glauben der Völker regelmässig abgenommen. Schon bei den Griechen und Römern zeigt sich dies, und erst als mit dem Sturz des alten römischen Reiches auch die Wissenschaften wieder verloren gingen, wuchs der Inhalt der Religion von Neuem. Ebenso ist mit dem Aufleben der Naturwissenschaften und der klassischen Studien am Ende des Mittelalters diese Richtung wieder rückläufig geworden und hat jetzt zu einem Zustand geführt, wo eine Reform der religiösen Dogmen kaum noch ausführbar erscheint, mag man sie von dem Papste oder von einem Konzile oder von evangelischen Synoden oder von der Majorität der Laien erwarten.

Die Schrift selbst fällt in das Jahr 1796, wo Kant schon ein Jahr vorher seine akademische Lehrthätigkeit bis auf die öffentlichen Vorlesungen wegen zunehmender Altersschwäche aufgegeben hatte. Die Ausführungen in der Schrift entsprechen genau dem in seiner Kritik der reinen und der praktischen Vernunft vorgetragenen Systeme; indess lässt Kant merkwürdiger Weise den einen Punkt, wo sein Gegner im Recht ist, bei Seite; nämlich dass alle letzten Fundamentalsätze, welche den Uebergang zwischen Sein und Wissen vermitteln, unbeweisbar seien. Kant begnügt sich hier damit, die Schwäche seiner Gegner dort darzulegen, wo sie das Prinzip des Glaubens zur Erkenntniss einer übersinnlichen Welt benutzen wollen.

Nebenbei polemisirt Kant gegen den „vornehmen Ton", den sein Gegner anstimmt. Dies bezieht sich

lediglich auf die erwähnten Bemerkungen von Schlosser, und trifft für die bis dahin erschienenen Schriften Jacobi's nicht zu.

2) **Plato. Aristoteles.** (**S. 9.**)

Der zweite Absatz S. 5 ist im Beginne dunkel gefasst; Kant will sagen „durch die blosse Analyse eines Begriffes kann man zu keinem neuen Inhalt, zu keinem synthetischen Urtheile gelangen; dennoch geschieht dies in der Mathematik, und zwar dadurch, dass sie den Begriff konstruirt, wodurch zu dem Begriff die ihm zugehörige Gestalt hinzukommt, aus der dann das Neue und die Erweiterung der Erkenntniss über den alten Begriff hinaus abgeleitet werden kann. Es ist dies der in der Kritik d. reinen Vern. in der Methodenlehre Abschn. I. ausgeführte Satz (B. II. 559 und die Erl. 167 dazu in B. III.). Ueberhaupt ist die hier gegebene Darstellung der Lehre von Plato, Pythagoras und Aristoteles durch den Idealismus Kant's getrübt und diesem entsprechend zurecht gestellt. Es kam Kant hier nur darauf an, den Unterschied von der sogenannten intellektuellen Anschauung (intuitivem Wissen), welcher alle Weisheit ohne Mühe gegeben sein soll, von dem diskursiven Denken darzulegen, was diese Erkenntniss nur durch mühsame Arbeit gewinnen kann.

3) **Vornehmer Ton.** (**S. 18.**)

Mystagog (S. 14) bedeutet einen Führer (αγωγος) oder Einweiher in gewisse heilige oder religiöse Geheimnisse (μυστερια) und wird von jenen Philosophen gebraucht, die durch ihre Vorträge oder Schriften Andere in ihre geheime Philosophie einführen wollen.

Die Schriften, aus denen Kant hier einzelne Stellen auszieht, sind dem Herausgeber nicht bekannt. Ihre Widerlegung wird hier von Kant mit Geschick und Witz geführt. Die Anmerkungen sind eine gute und bündige Erläuterung des von Kant eingeführten Begriffes der praktischen Wahrheit oder der Postulate der praktischen Vernunft.

4) **Das Sittliche.** (**S. 22.**)

Interessant ist hier nur der Schluss, wo Kant sich gegen die Angriffe, die Jacobi gegen sein Moralprinzip geführt hatte, zu vertheidigen sucht. Jacobi hatte den

inhaltleeren Formalismus dieses Prinzips gerügt; dasselbe ist später von Hegel und Schopenhauer und auch in den Erläuterungen zur Kritik der praktischen Vernunft (B. VIII. 14—22) geschehen, und alle Welt ist jetzt so ziemlich einverstanden, dass mit diesem Prinzip der blossen Fähigkeit einer Maxime, als allgemeines Gesetz gelten zu können, Alles und Jedes gerechtfertigt und zu einem Sittlichen erhoben werden kann. Das, was Kant hier gegen Jacobi zu seiner Rechtfertigung beibringt, ist überaus dürftig und wiederholt eigentlich nur das von Jacobi bestrittene Prinzip, wobei der Umstand, dass Kant nur durch sorgsame Arbeit und Beobachtung seiner eigenen Vernunft dazu gelangt sein will, in der Sache selbst und für die Wahrheit seines Prinzips nichts entscheiden kann. Freilich wusste auch Jacobi zur inhaltlichen Erfüllung des Moralprinzips hier nichts Anderes beizubringen als „die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls neben „der moralischen Reflexion und die individualisirende Be„stimmung der jedesmaligen moralischen Aufgabe, neben „der abstrakten Regel“; mit welchen Sätzen im Grunde die Willkür des Individuums zum obersten Moralprinzip erhoben ist, wie dies später deutlicher in den ersten Schriften Schleiermacher's, namentlich in seinen Monologen (B. VI.) hervortritt und von Schlegel zu dem Prinzip der Ironie erhoben wurde. Es ist auffallend, dass Kant diese Schwäche des von seinen Gegnern gebotenen Positiven nicht vielmehr zu deren Widerlegung benutzt hat. Eine zweite Streitschrift Kant's gegen Schlosser ist die „Verkündigung zum Abschluss eines ewigen Friedens in der Philosophie“; B. XXXIII. Abth. D. S. 81.

IX.

Ausgleichung

eines

auf Missverstand beruhenden

mathematischen Streites.

1796.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. B. S. 25—28.)

1) (**S. 28.**) Diese Schrift ist zuerst in der Berliner Monatsschrift Oktober 1796 erschienen und eine Erwiderung auf den ebendaselbst im Augustheft S. 145—149 von Reimarus erschienenen Aufsatz über die rationalen Verhältnisse der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks. Reimarus zeigt darin, dass Kant Unrecht habe, wenn er in dem vorgehenden Aufsatz (No. VIII.) sage: „dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein könne, indem noch viele andere Zahlen in diesem Verhältnisse stehen können. So gilt dies namentlich von allen Zahlen, welche die Form

$3n \quad 4n$ und $5n$

haben, da $9n^2 + 16n^2 = 25n^2$ sind; mithin ist auch die 6, 8 und 10, oder die 9, 12 und 15 zu solchem Verhältniss geeignet. Kant erkennt dies hier an und ist auch bereit, die Schuld des Missverständnisses auf sich zu nehmen, indem er seinem Ausdrucke einen beschränktern

Sinn giebt, als er nach den Worten hat. Allerdings war diese Fassung der Art, dass man trotzdem noch zweifeln muss, ob nicht Kant bei dem Aufsatz No. VIII. es wirklich in einem allgemeinern Sinne gemeint habe, als er hier behauptet; da es ja wohl vorkommen kann, dass in einem solchen einzelnen mathematischen Falle von einem Manne fehlgegriffen wird, der in den letzten zwanzig Jahren sich weniger mit Mathematik beschäftigt hat.

X.

Der

Streit der Fakultäten

in drei Abschnitten.

1798.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. Abth. B. S. 31—156.)

1) **Vorrede.** (**S. 42.**) Diese Schrift ist zuerst in Königsberg bei Nicolovius 1798 erschienen. Kant bemerkt hier selbst, dass sie drei zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Absichten abgefasste Abhandlungen befasse, die er nur später unter dem Begriff des Streites der untern mit den drei obern Fakultäten in einen Band zusammengefasst habe. Der Fortgang wird zeigen, dass diese Verbindung eine durchaus äusserliche bleibt, und man es in Wahrheit mit drei selbstständigen Abhandlungen über drei verschiedene Themata zu thun hat. Da sie indess Kant äusserlich verbunden hat, so musste ihm hier nachgefolgt werden, und es blieb deshalb nur der Band für die kleinen logischen Schriften Kant's der zur Aufnahme derselben geeignete Ort.

Kant giebt in der Vorrede zunächst einen ausführlichen Bericht über sein Censurleiden bei Herausgabe seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". Dieser Bericht ist ausführlicher als das, was

Kant darüber an Borowski früher mitgetheilt hatte, und was in dem die „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ enthaltenden B. XVII. S. 8 bereits abgedruckt worden ist. Zur Erläuterung des hier Gegebenen ist zu bemerken, dass König Friedrich Wilhelm II. von Preussen am 16. Nov. 1797 gestorben war und sein Nachfolger Friedrich Wilhelm III. bald nach seiner Thronbesteigung das Religionsedikt aufgehoben und den Minister Wöllner entlassen hatte. Kant hätte nun seine Vorträge über die natürliche Religion wohl wieder beginnen dürfen, indess hatte seine zunehmende Altersschwäche ihn schon im Herbst 1797 zur Aufgabe aller seiner Vorlesungen bestimmt. Was Kant hier zu seiner Vertheidigung in seiner Antwort auf die Cabinetsordre geltend macht, ist bereits in Erl. 4 zur Religion (B. XXI. 4) geprüft und gezeigt worden, dass es auf einer Verkennung der wahren Natur der Religion beruht. Noch bedenklicher erscheint hier seine Auslegung des Ausdrucks: „als Ew. Majestät getreuster Unterthan“, wie sie in der Anmerk. S. 40 geschieht; es ist dies eine *Reservatio mentalis*, wie sie dem natürlichen Sinn seiner Worte widerspricht, und wie sie überdem gar nicht nöthig ist, da es sich hier um keinen Vertrag über Privatrechte handelt, und dem Monarchen wie seinem Nachfolger jederzeit freistand, die frühere Cabinetsordre aufrecht zu erhalten oder zu modifiziren.

2) **Einleitung. (S. 47.)**

Was Kant S. 43 über Ableitung des Titels Decan sagt, ist irrthümlich. Decanus (von δεκα, zehn) bezeichnete bei den römischen Heeren der spätern Zeit einen Führer von zehn Mann, und in den Klöstern einen Aufseher von zehn Mönchen; der Vorsteher von 10 Cönobiten hiess Dechant und die Vorsteherin von 10 Nonnen Dechantin. In der Kirche stand der Dechant zehn Chorherren oder Kanoniten vor. Von den geistlichen Kollegien ist dann der Ausdruck auf die Universitäten übergegangen. — Aehnlich mangelhaft ist es, wenn die erste Bildung der Universitäten von Kant als „kein übler Einfall eines Einzelnen“ behandelt wird; es ist jetzt allgemein bekannt, dass diese Universitäten sich allmählich entwickelt haben und in ihrer Autonomie nur dem allgemeinen Zuge des Mittelalters gefolgt sind. Das Wort „Universität“

kommt nicht von der Umfassung aller Wissenschaften; vielmehr waren die ersten Universitäten zu Bologna, Paris und Salerno nur für Spezialfächer entstanden; sondern von der *universitas juris*, d. h. von der juristischen Persönlichkeit oder den Korporationsrechten, welche die Universitäten bald erlangten. Auch waren die ersten Universitäten nach Nationen getheilt, und erst später haben sich, zuerst in Paris, die Nationen in die Fakultäten umgewandelt. — Sonderbar und thatsächlich unrichtig ist es auch, wenn Kant S. 44 die Beamten des Staats, welche studirt haben müssen, unter die Censur und richtende Gewalt der Universitätsfakultäten stellt. Wahrscheinlich hat Kant damit das Doktor-Examen gemeint, welches früher statt der spätern Staatsexamen als Bedingung zur Erlangung eines höhern Amtes gefordert wurde. — Nicht minder unhistorisch ist das, was Kant über die Entstehung der vier Fakultäten, ihr Verhältniss zu einander und zur Regierung beibringt. Es zeigt, wie sehr die historischen Studien und die Beurtheilung der öffentlichen Dinge nach ihrer geschichtlichen Entwickelung zu Kant's Zeiten noch vernachlässigt waren.

2 b) **Begriff der Fakultäten.** (S. 50.)

Auch das hier von Kant Angeführte widerspricht nicht blos der geschichtlichen Entwickelung der Universitäten, sondern auch der Natur der Sache und der Stellung der einzelnen Fakultäten zu einander. Das Verhältniss des Staats zur Universität wird hier in der rohsten Weise, als ein blosses Mittel, seine Macht über das Volk zu vermehren, dargestellt und die wissenschaftliche Freiheit, die von jeher in allen Fakultäten geherrscht hat, auf die philosophische allein beschränkt. Dabei geschieht diese Entstellung in philosophischer Weise durch Unterschiebung von Prinzipien, aus denen jene falsche Auffassung als logische Konsequenz hervorgehen soll. Nichts ist charakteristischer für das vorige Jahrhundert, als diese unhistorische und durchaus oberflächliche Auffassung öffentlicher Institutionen, und noch dazu durch einen Mann wie Kant, der selbst über 40 Jahre an einer Universität als Professor gelebt hatte und zu den grössten Geistern des Jahrhunderts gezählt wurde.

3) **Eigenthümlichkeiten der obern Fakultäten.** (S. 55.)

Hier fühlt Kant selbst, dass seine frühere Auffassung der medizinischen Fakultät nicht aufrecht erhalten werden kann, sondern dass diese, einzelne Polizeivorschriften abgerechnet, in seinem Sinne zur philosophischen Fakultät gerechnet werden muss. Indess Kant hatte sich einmal das Schema eines Streites der philosophischen Fakultät mit den übrigen entworfen, und so musste, wohl oder übel, auch die medizinische in die Stellung der übrigen Gegnerinnen mitgebracht werden. — Die Schilderung der theologischen und juristischen Fakultät könnte man leicht als satirisch nehmen; indess ist es Kant dabei doch um die Wahrheit zu thun, und er braucht diesen stark übertriebenen Gegensatz zur Entfaltung des Streites mit der philosophischen Fakultät.

4) **Die untere Fakultät.** (S. 58.)

Auch dieser Abschnitt enthält keine geschichtliche Darlegung der wirklichen Rechtsverhältnisse der Fakultäten und Beamten, sondern eine philosophische Auffassung dieser Dinge, wie sie nach der Ansicht Kant's bestehen sollte, wobei natürlich der philosophischen Fakultät die ehrenvollste Stelle zugetheilt wird. Historisch entstand neben den Nationen in Paris zuerst die theologische Fakultät, und als sich noch eine Fakultät der Medizin und des kanonischen Rechts gebildet hatte, schmolzen die vier nationalen Korporationen zuletzt zu einer *facultas artium* zusammen, wo man das Wort *ars* im Sinne der τεχνη des Aristoteles zu nehmen hat. Danach haben sich die heutigen philosophischen Fakultäten gebildet, denen durchaus kein solches einheitliches Vernunftprinzip zu Grunde liegt, wie Kant es hier darstellt, sondern die vielmehr in sehr unwissenschaftlicher Weise alle Wissenschaften befassen, die nicht zur Theologie, Jurisprudenz und Medizin gehören.

5) **Vom gesetzwidrigen Streit.** (S. 61.)

Auch hier ist wohl Alles von Kant Gesagte als ernstlich und nicht als Spott zu nehmen; es erklärt sich dies theils aus dem absoluten Staat, mit dessen Geist Friedrich II. alle Institutionen des Landes durchdrungen hatte, theils aus der Unreife der damaligen niedern Volksklassen und endlich

aus dem schon erwähnten Schematismus, in dem Kant den Gegenstand zu bearbeiten sich vorgesetzt hatte. Die Gegensätze, die Kant hier in die verschiedenen Fakultäten verlegt, sind dieselben, wie sie in dem Staate selbst bestehen; es ist die Kollision zwischen Erhalten und Fortschreiten, zwischen Ordnung und Freiheit, zwischen Autorität und Wissenschaft, aus deren Kampfe der interessanteste Theil des staatlichen Lebens hervorgeht.

6) **Vom gesetzmässigen Streit. (S. 65.)**

Auch dieser Abschnitt behandelt unter der Form eines Fakultätsstreites die allgemeine und immer wiederkehrende Frage des Kampfes zwischen Autorität und Wissenschaft, zwischen Glauben und Erkenntniss. Die Ansichten Kant's stimmen so ziemlich mit denen, welche Spinoza gegen das Ende seiner theologisch-politischen Abhandlung aufgestellt hat, und indem Kant als Ziel die Herrschaft der philosophischen Fakultät hinstellt, erinnert es an die Lehre Plato's, dass es mit einem Staate nur dann gut bestellt sein werde, wenn er von Philosophen regiert werde. — Im Allgemeinen nimmt Kant die Frage zu leicht, unterschätzt oder erniedrigt die Bedeutung der Autorität und überschätzt die Bedeutung der Wissenschaft und Vernunft, die ja in dem Einzelnen nicht minder grossen Irrthümern und Missbräuchen ausgesetzt ist und deshalb in der Erkenntniss der Wahrheit nur langsam und unter stetem Abschweifen auf Irrwegen vorschreiten kann. — Es ist schliesslich interessant, wie Kant nach dieser Darstellung sich bei dem heutigen Streite zwischen dem preussischen Consistorium mit den einzelnen hervorragenden Predigern des Protestantenvereins sich ganz auf die Seite des Consistoriums stellen und diesem ganz Recht geben würde.

7) **Streit zwischen der theologischen und philosophischen Fakultät. (S. 80.)**

Kant bespricht hier den Gegensatz zwischen der geoffenbarten Religion und den Forderungen der Vernunft, ein Gegensatz, der sich durch alle Zeiten und Kulturvölker zieht und bei den vorchristlichen Völkern, insbesondere den Griechen, ebenso bestanden hat wie bei den christlichen Völkern. Die Ansichten, welche Kant über die Schriftauslegung und den Begriff des Religions-

glaubens im Gegensatz des Kirchenglaubens entwickelt, sind genau dieselben, welche er in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ 5 Jahre früher aufgestellt und begründet hatte. Sie beruhen sämmtlich auf dem Grundgedanken, dass die wahre Religion nur in der Moral bestehe und alles Uebrige eine künstlich gemachte Zuthat sei, die höchstens insofern zugelassen werden könne, als sie sich als ein „Vehikel zur Moral“ darstelle. Das durchaus Unrichtige dieser Auffassung ist in der Vorrede zu den Erläuterungen zur Religion (B. XXI.) und in diesen Erläuterungen selbst ausführlich dargelegt worden, und es wird deshalb hier genügen, darauf zu verweisen.

Kant ist überdem von einer strengen Konsequenz in seinen Ansichten weit entfernt; er sucht nach Möglichkeit mit dem positiven Christenthum und seiner geschichtlichen Ausbildung so wie mit dessen Quelle, der Bibel, sich zu vertragen, und er benutzt dazu das allerbedenklichste Mittel, nämlich eine gewaltsame Auslegung, ja Verdrehung der einzelnen Bibelstellen, die zu seiner Lehre nicht passen, deren Gewaltsamkeit Kant selbst anerkennt (S. 77), aber nichts destoweniger kein Bedenken hat, mittelst seines Moralprinzips als ein zulässiges Mittel zu rechtfertigen. Die Einwürfe, welche Kant sich selbst macht, treffen nicht den Kern des Streites und drehen sich im Kreise, da überall als entscheidender Grund benutzt wird, dass die wahre Religion nur in der Moral bestehe, dieser Punkt selbst aber ohne Beweis gelassen wird. Uebrigens finden sich hier schon dieselben sophistischen Hilfsmittel, welche der spätere Rationalismus weiter ausgebildet hat, wonach die menschliche Vernunft zu einer zweiten Art der Offenbarung Gottes, ja zur Gottesstimme in uns selbst erhoben und damit der positiven Offenbarung als gleichberechtiget gegenübergestellt wird.

8) **Von Religionssekten.** (S. 95.)

Die Ausführungen Kant's in diesem Abschnitt zeigen einen grossen Freimuth und treten dem Kirchenglauben mit Entschiedenheit entgegen; es erklärt sich daraus, wie Kant diese Schrift erst nach Eintritt der neuen Regierung und Entfernung Wöllner's herauszugeben unternehmen konnte. Man bemerkt, wie der eigene Druck, den Kant

zu tragen gehabt, in dieser Schrift in grosser Schärfe nachklingt. — Der Inhalt selbst ist ohne Interesse. Kant ist weit entfernt, die Entwickelung der Häresie und des Sektenwesens innerhalb der christlichen Kirche seit ihrem Beginn, in deren geschichtlichen Verlaufe als einen fortwährenden Kampf der Vernunft oder des übermässig gesteigerten religiösen Gefühls gegen die von der Kirche proklamirte und geschützte Lehre in voller Tiefe aufzufassen; es wäre dies auch eine, seine Kräfte und die Zwecke seiner Schrift weit übersteigende Aufgabe gewesen, und er begnügt sich, die gerade zu seiner Zeit hervortretenden pietistischen Sekten, die Anhänger Speener's und die mährischen Brüder (Zinzendorf) unter ein philosophisches Schema zu bringen und ihnen so wie der Kirchenlehre seine moralische, auf den Kriticismus der praktischen Vernunft gegründete und angeblich mit der Bibel übereinstimmende Lehre entgegenzustellen. Dies Alles so wie die dann folgenden Rathschläge für die Regierungen haben für die Gegenwart keinen Werth, nachdem der Begriff der Religion diese seichte Auffassung wieder verlassen und der Gang der Geschichte genügend gezeigt hat, dass die Kirche dem Staate als eine gleich erhabene selbstständige Macht und Autorität zur Seite steht, welche der Staat nur als Mittel zu seinen Zwecken zu verwenden so wenig vermag, wie die Kirche es mit dem Staate vermag.

9) **Friedensschluss.** (**S. 104.**)

Der Friede, welchen Kant hier zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Glauben und Erkenntniss stiften will und die Formel desselben beruhen auf denselben, bereits früher besprochenen und in den Erläuterungen zu der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ in ihrer Schwäche dargelegten Grundsätzen, wonach die Religion nur Moral ist, deshalb eine reine Vernunftsache ist, die Bibel mit ihren sonstigen Bestimmungen deshalb nur als Vehikel der Moral eine Geltung verdient und jeder Inhalt derselben, der sich mit diesen Sätzen nicht verträgt, durch eine doktrinale Auslegung, „die sich um „den Sinn, den der heilige Verfasser mit seinen Worten „verbunden haben mag, nicht zu kümmern braucht“, zu beseitigen und mit der Vernunftmoral, wohl oder übel,

aber trotzdem mit „aller Ehrlichkeit und Offenheit“ in Uebereinstimmung zu bringen ist. Trotzdem sollen die Theologen verpflichtet sein, jenen (oben gemissbilligten) Bibelglauben aufrecht zu erhalten, aber die Philosophen die Freiheit, ihn der Kritik der Vernunft zu unterwerfen. — Man braucht diese Sätze, wie hier geschehen, nur zusammenzustellen, um einzusehen, wie ihnen eine völlige Verkennung des Wesens der Religion zu Grunde liegt, und es ist nicht abzusehen, wie der obige Vorschlag, mit dem Kant schliesst, zu einem Frieden und nicht vielmehr zu einem fortwährenden Kriege führen muss, was denn auch die Geschichte vor und nach Kant auf allen Seiten bestätiget.

10) **Anhang. (S. 105.)**

Die Vorschläge dieses Anhanges beruhen auf denselben Ansichten, welche dem Früheren zu Grunde liegen; die Bibel wird damit für den Gläubigen auf das Tiefste erniedrigt und ihre Auslegung und Benutzung in das Belieben jedes einzelnen Predigers und Lehrers gestellt, da es ein grosser Irrthum ist, wenn Kant meint, dass die Moralgebote der Vernunft allgemeingültig und nothwendig bei jedem vernünftigen Menschen dieselben seien. Da der Inhalt der Moral gar nicht aus dem Denken für sich entlehnt werden kann, wie in den Erläut. zu Kant's praktischer Vernunft (B. VIII. 15) dargelegt worden, vielmehr dieser Inhalt durch die Erziehung, Lebensverhältnisse und Sitten des Landes aufgenommen wird, so ist klar, und die Erfahrung bestätigt es genügend, dass der Inhalt der Moral, wenn man über die blossen Namen der Tugenden und allgemeinen Pflichten zu konkreten Fragen herantritt, bei den einzelnen Lehrern ausserordentliche Verschiedenheit aufweisen wird.

Die vier aufgestellten Fragen verlangen eine Auskunft über die Entwickelung der Religion in einer weit entlegenen Zukunft, die nach den Ansichten des Realismus (B. XI. 197) weit über die menschlichen Kräfte hinaus liegt.

11) **Von einer reinen Mystik in der Religion. (S. 112.)**

Wie die Anmerkung S. 106 ergiebt, stammt dieser Anhang nicht von Kant, sondern ist aus dem Briefe eines

westphälischen Arztes Arnold Willmanns an Kant entnommen; es verlohnt sich deshalb nicht, dessen irrthümlich von Kant in einzelnen Punkten abweichenden Ansichten darzulegen. Die Separatisten, von denen er spricht, werden eine Sekte in Westphalen gewesen sein, von der gegenwärtig nichts mehr bekannt ist. Dergleichen Sekten, welche alles Positive in der Religion von sich abhalten und die Religion wesentlich in Moral umwandeln wollten, haben den Ausartungen der bestehenden Kirchen gegenüber in jedem Jahrhunderte bestanden; allein sie haben niemals eine grosse Ausbreitung oder lange Dauer erlangt, was als ein historischer Beleg gelten kann, dass das Gemüth des Menschen in der Religion mehr verlangt, als blos eine Moral für dieses Leben. — Wenn Kant dies bedacht hätte, so würde er vielleicht Bedenken getragen haben, diesen Brief gleichsam als eine thatsächliche Bestätigung der Wahrheit seiner Ansichten der Abhandlung beizufügen. Auch lehrt die Geschichte, dass in diesen Sekten sich mehr oder weniger eine Hierarchie, wenn auch unter unscheinbaren Namen und Formen entwickelt, die gar nicht entbehrt werden kann, wenn solche Sekten nicht gänzlich auseinander fallen sollen. Auch die freien Gemeinden der Gegenwart, die eine ähnliche Richtung verfolgen, haben mit gleichen Schwierigkeiten zu kämpfen; deshalb ihre geringe Zunahme, trotzdem dass der politische Druck so ziemlich von ihnen genommen ist. Alle diese Sekten behalten ein Stück positiver Religion bei, und dieses bildet ihre Achillesferse, wie in der Vorrede zu B. XXI. d. phil. Bibl. ausführlich dargelegt worden ist.

12) **Streit der phil. Fakultät mit der juristischen. (S. 122.)**

Diese Ueberschrift passt nur sehr gezwungen zu dem Inhalte dieses Abschnitts, welcher, wesentlich politischer Natur, sich über die Folgen der französischen Revolution in mancherlei Betrachtungen ergeht, die trotz des philosophischen Gewandes, was ihnen umgehängt ist, doch so schwach sind, dass sie gegenwärtig schwerlich in einem Tagesblatte Aufnahme finden würden; so sehr ist das politische Wissen in diesem Jahrhundert an der Hand der in dieser Zeit allerdings mehr als je lehrreichen

Geschichte vorgeschritten. Jedenfalls ist es ein betrübender Eindruck, dass ein Mann, der in der Philosophie zu seiner Zeit als der Höchste anerkannt wurde, bei der Beurtheilung politischer Fragen sich in einer Naivetät und philosophischen Abstraktion bewegt, die gegenwärtig von Jedem, der einigermassen an der Politik lebendigen und thätigen Antheil genommen hat, nur belächelt werden können.

Uebrigens hat dieser Abschnitt mit dem vorgehenden durchaus keinen innern Zusammenhang, und nur sehr künstlich kann man darin einen Streit der philosophischen mit der juristischen Fakultät finden. Kant selbst hat sich nicht die Mühe genommen, dies näher zu begründen.

Die von Kant in der Ueberschrift gestellte Frage wird in No. 1 näher bestimmt; es ist die Frage nach dem sittlichen Fortschritt der Menschheit. Diese Frage setzt voraus, dass das Sittliche seinem Inhalte nach ein Festes, Ewiges, Unveränderliches sei, und seinem Inhalte nach auch genau erkennbar sei, denn nur dann hat man den Maassstab, an dem über Fortschritt oder Rückschritt entschieden werden kann. Damit fällt schon die ganze Frage für diejenigen Systeme, welche ein solches Sittliche nicht anerkennen, sondern, wie die in B. XI. 195 entwickelte Auffassung des Realismus, den Inhalt des Sittlichen selbst in steter Bewegung auffassen und diese Veränderung aus der Natur der vorwiegenden Autoritäten und den Fortschritten der Völker im Wissen und in ihrer Macht über die Natur als den letzten Quellen ableiten; woraus folgt, dass keine Zeit ein Recht hat, ihre sittlichen Grundsätze und Gestaltungen über die einer andern Zeit oder eines andern Volkes in ihrer Eigenschaft als sittliche zu erheben. Im Politischen, was ja nur ein Theil des Sittlichen ist, hat sich diese Ansicht an der Hand der neuern Geschichts- und Staatenentwickelung schon eine ziemlich allgemeine Anerkennung erworben; es ist auch die Ansicht Spinoza's, und neuerlich ist auch v. Hartmann in seiner Philosophie des Unbewussten dafür eingetreten.

Kant hält natürlich an der entgegengesetzten, in seinen ethischen Schriften entwickelten Ansicht fest, wonach das Sittliche seine Quelle auch seinem Inhalte nach in der praktischen Vernunft habe und daraus mit Sicher-

heit und allgemein erkannt werden könne. Wie bedenklich indess dieses Prinzip ist, zeigt Kant selbst, wenn er an konkrete Fragen herantritt, wie hier an die, dass die Republik die beste Staatsform für alle Völker sei; dass alle Angriffskriege unzulässig seien und überhaupt die Beseitigung des Krieges eine der wichtigsten Aufgaben des Staates sei; und dass die Revolution aus keinem Grunde und unter keiner Form berechtiget sei. Diese Fragen sind seitdem so viel untersucht und von der Geschichte selbst erläutert worden, dass die von Kant dafür beigebrachten Gründe sich als durchaus einseitig und unzureichend ergeben und gegen die Untrüglichkeit der von ihm als Quelle des Sittlichen aufgestellten Vernunft sehr bedenklich machen müssen.

Aber selbst wenn man auf diese Grundlage der Kant'schen Beweisführung eingeht, zeigen die einzelnen Ausführungen eine grosse Schwäche, und was besonders auffällt, eine gänzliche Vernachlässigung der Geschichte, obgleich doch nur an deren Hand und aus ihrem sorgfältigen Studium eine Antwort auf die gestellten Fragen erlangt werden kann. Die Geschichte der Völker nach ihrem ganzen Lebensinhalte ist für den Moralphilosophen dasselbe reale Objekt, wie die äussere organische und unorganische Natur für den Naturphilosophen; so wenig wie man ohne genaue Kenntniss der besondern Naturwissenschaften über die Natur philosophiren kann, so wenig kann man ohne die Kenntniss der Geschichte der Völker, der Geographie, der Volkswirthschaft, des Rechts in dem Gebiete des Sittlichen philosophiren, sei es behufs Aufstellung eines Systems, sei es behufs Beantwortung einzelner Fragen. Der grosse Fortschritt, der in der Erkenntniss dieses Gebiets in diesem Jahrhundert geschehen ist, beruht wesentlich auf dieser sorgsamen Erforschung des Thatsächlichen und der Ausbildung der besondern hierher gehörenden Wissenschaften; nur dadurch wurde es der Philosophie möglich, einen sichern Standpunkt auch in der Ethik zu gewinnen. Es ist dieselbe realistische Richtung, wie sie in dem Gebiete der Naturforschung herrscht, und die Philosophie des Sittlichen wird hier nur dann die alte Metaphysik von sich abgeschüttelt haben, wenn sie im Geiste dieser realistischen Richtung den Schlüssel zur Ableitung des Soll (der Pflicht) aus dem Ist (dem natürlich Seien-

den) gefunden haben wird, wozu in B. XI. ein Versuch gemacht worden ist.

Kant stützt seine Annahme einer fortschreitenden moralischen Besserung des Menschengeschlechts auf die erste französische Revolution. Die Einwirkungen dieses Ereignisses auf die politische Gestaltung der Staaten Europa's, so wie auf die sozialen Verhältnisse der Gesellschaftsklassen sind unzweifelhaft; indess bleibt ihre rein moralische bessernde Wirkung selbst im Sinne Kant's aufgefasst höchst zweifelhaft, denn der Enthusiasmus und das Idealische galt nur der Befreiung aus den Fesseln des despotischen Polizeistaats und den Privilegien der höhern Klassen, wobei sittliche Triebfedern wenig im Spiele waren. Auch haben die Ereignisse in Frankreich selbst seit jener Zeit bis jetzt keinen Beweis für die gestiegene Moralität geliefert. — Die Ausführungen Kant's haben nur geschichtliches Interesse, indem sie zeigen, wie sehr die von der französischen Revolution aufgestellten Ideale einer Republik mit Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit selbst einen grossen Denker in Deutschland beeinflussen konnten, der dabei freilich die bedenkliche Reservation machte, dass „ein Volk mit monarchischer Konstitution nicht das Recht habe, ja nicht einmal den Wunsch hegen dürfe, diese abgeändert zu wissen.“ (S. 121.) Immer gereichen indess die von Kant hier S. 123 ausgesprochenen freimüthigen Ansichten ihm um so mehr zur Ehre, als bei Veröffentlichung derselben die Schreckenszeit des Convents die öffentliche Meinung in Deutschland schon sehr ungestimmt hatte.

13) **Wahrsagende Geschichte.** (S. 125.)

Kant würdigt hier die Wirkungen der ersten französischen Revolution ziemlich treffend, wenn er sagt: „jene Begebenheit ist zu gross, zu sehr mit dem In-„teresse der Menschheit verwebt und ihr Einfluss zu „ausgebreitet, als dass sie vergessen werden und die „Völker trotz unsäglicher Fehlschläge nicht zur Wiederho-„lung neuer Versuche erweckt werden sollten.“ Nur kann dies blos für die politische und soziale Gestaltung der Völker gelten, aber nicht für ihren sittlichen Fortschritt in dem Sinne, wie Kant ihn auffasst.

14) Von den Schwierigkeiten. (S. 127.)

„Das Volk autokratisch zu beherrschen, aber republikanisch zu regieren", ist eine Phrase, von der es auffallend ist, dass sie nicht Geltung innerhalb der politischen Mittelparteien erlangt hat. Sie erinnert an die von Constant und Thiers: *Le roi regne, mais ne gouverne pas.* Der Begriff der Freiheit als ein rein negativer ist so inhaltsleer und wird von den verschiedenen Klassen eines Volkes mit einem so entgegengesetzten Inhalt ausgefüllt, dass zwar Jeder nach dem Worte Freiheit verlangt, aber in der Sache selbst Jeder dabei etwas Anderes sich denkt. — Auch ist es wohl ein Irrthum, wenn Kant den englischen Staat zu seiner Zeit für eine absolute Monarchie erklärt; schon damals hatte die hohe Aristokratie die entscheidende Stimme in der Gesetzgebung und Staatsleitung, und die Entwickelung ist seitdem nur dahin gegangen, dass allmählich auch die Mittel- und niedern Klassen eine Theilnahme an dieser Macht erlangt haben.

15) Ueber den Erfolg und die Ordnung des Fortschritts. (S. 131.)

Hier beschränkt Kant selbst den Fortschritt auf die Legalität, d. h. auf das äussere Handeln, ohne dass die moralische Grundlage im Mindesten vergrössert werde. Dies steht mit der frühern Aufstellung seines Themas in Widerspruch. — Merkwürdig ist, dass Kant „von der „Schule, Erziehung in der Familie und der verstärkten „Geistes- und moralischen Kultur den erwünschten Er„folg nicht erwartet." Dies widerspricht geradezu der Parole, die jetzt in Frankreich wie in Deutschland für den Fortschritt aufgestellt wird. Ueberhaupt beschränkt Kant seine Hoffnungen hier am Schluss auf ein Minimum, wobei die Vorsehung das Meiste zu thun habe und vor Allem es nur darauf ankomme, den Krieg zu beseitigen. Es ist dies ein Lieblingsgedanke Kant's, den er ja auch in einer andern Schrift noch weiter ausgeführt hat, und der zum grossen Theile wohl aus dem friedliebenden und ängstlichen Charakter Kant's und aus seinem rein den Wissenschaften zugewendeten Leben sich erklärt. So wie bei Kant noch jede tiefere Auffassung der Geschichte fehlt, so auch die Erkenntniss von der Unvermeidlichkeit des

Krieges und seinen wohlthätigen Folgen für die Menschheit.

16) **Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen.** (S. 139.)

Kant behandelt auch in diesem Abschnitt eine halb medizinische, halb psychologische Frage, die mit dem Streite der Fakultäten nichts zu thun hat; man sieht, dass dieser Titel nur das Aushängeschild ist, um einen äusserlichen Zusammenhang zwischen den drei Abhandlungen herzustellen. — Die Form, in die dieser Abschnitt gekleidet worden, ist die eines Briefes an Hufeland; indess wird sie von Kant nicht festgehalten; schon S. 134 spricht Kant von „Herrn Hufeland" als einer dritten Person.

Der Eingang dieser Abhandlung verläuft sich in spielenden Betrachtungen ohne wissenschaftlichen Werth; insbesondere ist das, was Kant über Wärme, Schlaf und Pflege anführt, nur der eigenen persönlichen Leibeskonstitution und Erfahrung Kant's entnommen, wie es mit den meisten derartigen Regeln der Fall zu sein pflegt, und entbehrt aller tiefern physiologischen Begründung, um als allgemeine Regeln zugelassen zu werden. — Wenn Kant nicht anerkennen will, dass verheirathete Personen im Durchschnitt ein höheres Alter erreichen, so hängt dies mit seiner eigenen Ehelosigkeit und Abneigung gegen den Ehestand zusammen. An sich kann die Frage nur durch die Statistik entschieden werden und bedarf noch vieler nähern Unterscheidungen nach Geschlecht, Lebensweise, Zahl der Kinder, u. s. w.

17) **Hypochondrie. Schlaf.** (S. 144.)

Das Wichtige in diesen beiden Abschnitten sind die Mittheilungen Kant's über seine eigenen Erfahrungen in Betreff der Abziehung des Denkens von den Gefühlen oder aufregenden Vorstellungen und den damit beseitigten nachtheiligen Folgen dieser zum Theil körperlichen Zustände. Es sind dies Erfahrungen über eine Macht der Seele, die ihr selbst über die ihren unmittelbaren Willen entzogenen körperlichen Zustände zusteht, die indess in dieser Vereinzelung von der Wissenschaft noch nicht benutzt, sondern mit vielen andern ähnlichen zusammenge-

stellt werden muss, wenn daraus auf dem induktiven Wege allgemeine Regeln über diesen Gegenstand gewonnen werden sollen.

18) **Vom Essen und weitern Beispielen. (S. 150.)**

Die von Kant hier gegebenen Diätvorschriften über Essen und Trinken dürften von den jetzigen bessern Aerzten nicht gebilligt werden; auch unterstützt sie Kant mit Gründen, die die heutige Physiologie nicht anerkennen kann. Die Lehre von der Entstehung der Wärme in dem Körper und von der Verdauung ist erst in neuerer Zeit, insbesondere durch Liebig, aufgeklärt und wesentlich auf die allgemeinen chemischen Gesetze zurückgeführt worden. Treffender ist das, was Kant über das angestrengte Denken beim Essen und Gehen sagt, obgleich der Herausgeber dieser Bibliothek einen grossen Theil seiner philosophischen Conceptionen und das Gerüst zu seinen wichtigern Schriften bei dem Spazierengehen ohne Nachtheil durch Nachdenken gewonneu hat. — Lucubriren (*lux* und *laborare*) bezeichnet das Arbeiten bei Nacht. — Das, was Kant in Betreff des Athmens und des Durstens anführt, zeugt von seiner grossen Willenskraft und gehört zu den von den Physiologen behufs Entwickelung zuverlässiger Induktionen aufzunehmenden Thatsachen.

19) **Beschluss. (S. 154.)**

Wenn Kant in diesem Abschnitt die Metaphysik den Geschichtsphilosophen entgegenstellt und sie zur Bedingung aller Philosophie macht, so ist hier unter Metaphysik sein transscendentaler Idealismus zu verstehen, der nicht eigentlich von dem Transscendenten (dem unabhängig von der Wahrnehmung und Erfahrung Daseienden), sondern von dem Transscendentalen handelt, d. h. von den in unserm Denken enthaltenen Bestimmungen (Raum, Zeit, Kategorien, Postulate der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft), welche erst die Wahrnehmung und die Erfahrung für uns möglich machen, und vermöge deren mithin der Mensch vermag, *a priori* über die Dinge synthetische Urtheile und Gesetze aufzustellen, welche aber eben deshalb nicht die transscendenten Dinge an sich, sondern nur deren Erscheinungen in unse-

rem Vorstellen betreffen. — Sehr trübe klingt der Schluss: „Warum ein schwächliches Leben in die Länge ziehen" u. s. w.; womit Kant im Grunde seine vorhergegebenen Regeln als nutzlos darstellt. Es ist dies eine jener grossen Antinomien in der Menschheit; es ist der Gegensatz des Einzelnen gegenüber der Gesammtheit; letztere befindet sich offenbar am besten, wenn die schwächlichen Individuen so schnell als möglich wieder beseitiget werden, und selbst die Zunahme der Bevölkerung wird dadurch nicht im Mindesten gehindert; eine solche Gesellschaft ist in jeder Beziehung kräftiger, gesunder, besser zur Veredelung des Geschlechts geeignet und weniger mit der Pflege und Ernährung der Alten und Kranken belastet als eine Gemeinschaft, wo jedes Individuum das Recht auf volle Pflege und Ernährung beanspruchen kann, so lange bis selbst alle Hülfsmittel der Medizin den Tod nicht mehr abwenden können. Der Einzelne befindet sich bei dem letztern Prinzip besser; er ist dann das Absolute, dem die Gemeinschaft sich unterordnet, während bei dem ersten Prinzip das Ganze sich besser befindet und insbesondere der Aerzte ohne allen Nachtheil entbehren kann. In diesem Falle ist das Ganze das Absolute. Das Alterthum neigte mehr zu diesem Prinzip, was auch in Plato's Republik noch die Oberhand hat; die moderne Zeit nähert sich immer mehr dem Individual-Prinzip und hält jenes sogar für unmoralisch. Wer will hier entscheiden, welches Prinzip das rechte oder das vorherrschende sein soll? Man sieht, dass die Moral hier von dem Volke und den Autoritäten selbst nach Lage der Verhältnisse gemacht wird; je mehr ein Volk Reichthum und Macht über die Natur gewonnen hat, desto mehr ist es im Stande, das Individualprinzip zu kultiviren, obgleich die Summe des Glückes aller Lebenden dadurch gewiss nicht gesteigert wird.

X.

Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien aller metaphysischen Erkenntniss.

1755.

(Der Text ist B. XXXIII. Abth. C. 1—51 befindlich.)

1) **Titel. (S. 1.)** Nachdem in Abtheil. I. und II. von B. XXXIII. die kleineren Schriften Kant's zur Logik geliefert und hier erläutert worden sind, folgen nunmehr die Erläuterungen zu den in Abth. III. u. IV. B. XXXIII. enthaltenen kleinern Schriften zur Metaphysik. Die zeitlich erste ist diese Dissertation, welche behufs der Erlaubniss, Vorlesungen an der Universität Königsberg als Privatdozent halten zu dürfen, von Kant lateinisch verfasst und am 27. Sept. 1755 öffentlich vertheidigt worden ist, worauf dann Kant im Winterhalbjahr 1755 seine Vorlesungen über Mathematik und Physik begann. Kurz vorher hatte er, am 12. Juni 1755, mit der lateinischen Dissertation: „Ueber das Feuer", sein Doktorexamen bestanden. Die hier gegebene deutsche Uebersetzung rührt von dem Herausgeber her. Kant's guter lateinischer Stil ist von jeher rühmend anerkannt worden; hoffentlich ist auch an der hier gelieferten deutschen Uebersetzung noch zu bemerken, dass der Ausdruck der Gedanken bestimmter und selbst eleganter bei Kant im Lateinischen geschieht, als man es an seinen deutschen Schriften gewöhnt ist, wo der Sinn oft mühsam aus den schwerfälligen Perioden herausgesucht werden muss; namentlich bei seinen spätern Schriften von 1790 ab, wo die Frische der Gedanken erheblich abnimmt. Ueberweg sagt über diese Schrift:

„Kant entwickelt darin im Wesentlichen nur die Leibnitz'-„schen Prinzipien, jedoch mit einigen bemerkenswerthen „Modifikationen." Jedenfalls erregt der Titel die Spannung des Lesers, da es sich hier um die Fundamentalsätze der Erkenntniss handelt und in jedem Falle hier Anlass zu interessanten Vergleichungen mit dem spätern Systeme Kant's und dem realistischen gegeben sein wird; deshalb hat die Schrift, trotzdem dass Kant ihrer später nicht erwähnt und sie von ihm selbst als antiquirt behandelt worden ist, doch vermöge des unvergänglichen Reizes der hier behandelten Fragen zu eingehenderen Erläuterungen genöthiget.

2) **Einleitung.** (S. 4.)

Die zu 1) gerühmte Bestimmtheit und Eleganz in Kant's lateinischem Stil wird der Leser schon in dieser Einleitung in vollem Maasse bestätiget finden. Besonders wohlthuend ist dieser Eindruck, wenn der Leser zu dieser Dissertation nach Durchlesung der kleinern logischen Schriften der Abth. II. B. XXXIII. übergeht.

3) **Erster Satz.** (S. 6.)

Der Beweis dieses Satzes wird noch ganz in dem Geiste der alten, scholastischen Metaphysik geführt; er dreht sich in leeren Beziehungen (bejahen und verneinen) herum, ohne die Sache selbst zu berühren, und der Beweis ist überdem höchst bedenklich, da die Behauptung: Alles ist wahr, dessen Gegentheil falsch ist, auf welcher der Beweis ruht, ebenso gut als ein bejahender wie verneinender Satz gelten kann, wie schon daraus erhellt, dass Kant die blosse Umkehrung dieses erst als bejahend behaupteten Satzes gleich darauf wieder als einen verneinenden Satz behauptet. An sich sind beide Sätze bejahende, aber identische Urtheile, und schon deshalb nicht als Beweismittel zu benutzen.

Dessenungeachtet hat der erste hier von Kant aufgestellte Satz einen tiefen Sinn; nur hat ihn Kant nicht hervorgehoben. Alle Wahrheit besteht nur in der Uebereinstimmung des Inhaltes der Vorstellung oder des Gedankens mit dem Inhalte seines Gegenstandes; in diesem Sinne definirt Kant die Wahrheit auch noch in seiner Kritik der reinen Vernunft. Es fragt sich also: Wie wird diese

Uebereinstimmung oder Gleichheit des Inhaltes zwischen Sein und Wissen erreicht, und hier lehrt die Beobachtung, dass zwar der Vorgang in seinen Elementen der menschlichen Erkenntniss entzogen ist, dass aber jedem Menschen das Wahrgenommene als seiend gilt; d. h. dass er seine Wahrnehmung als mit dem Gegenstande übereinstimmend, oder als wahr nimmt; allein daneben findet der Mensch noch einen zweiten Grundsatz in seinem Denken, wonach das sich Widersprechende nicht ist und nicht sein kann. Indem nun in den einzelnen Wahrnehmungen (Sinnes- und Selbstwahrnehmungen) Widersprechendes bemerkt wird, macht sich dieser zweite Grundsatz als der höhere geltend und wird zu dem unentbehrlichen Mittel, den Inhalt der Wahrnehmung von dem in sie mit eingeflossenen Falschen zu reinigen. So ergeben sich für den Realismus zwei Fundamentalsätze der Erkenntniss, 1) das Wahrgenommene ist, und 2) das sich Widersprechende ist nicht; wobei im Kollisionsfalle der letztere überwiegt, und es erhellt, dass nur durch die stete Benutzung beider Sätze die Wahrheit erreicht werden kann. Der zweite Satz ist für sich allein dazu unfähig, weil er dem Wissen keinen Inhalt zuführt, sondern nur dient, den falschen Inhalt aus dem Wissen zu entfernen; auch der erste Satz ist für sich allein dazu unfähig, weil er zwar dem Wissen den Inhalt des Seienden zuführt, also alles Wissen von ihm seinen Inhalt erhält, aber wegen der Vermischung dieses Inhaltes mit Falschem nothwendig eines Hülfsmittels bedarf, um es daraus zu entfernen; wozu wieder nur der zweite Satz benutzt werden kann. — Die Beobachtung des menschlichen Erkennens ergiebt mithin seine Natur dahin, dass es zweier Mittel bedarf, um die Wahrheit zu erlangen, und darin liegt denn auch der wahre Beweis für den von Kant hier aufgestellten ersten Satz. Ein einziges Prinzip reicht bei dem Menschen nicht zu, weil das, was den Inhalt der Erkenntniss vermittelt, einer Reinigung vom Falschen bedarf, die nicht aus ihm selbst entnommen werden kann; deshalb ist noch ein zweites, höher stehendes Prinzip nöthig, was aber für sich allein ebenfalls nicht zureicht, weil es nicht selbst dem Wissen den Inhalt zuführen, sondern nur es von dem Falschen reinigen kann. — Dies mag zugleich als eine Probe gelten, wie der Realismus

gegenüber der alten Metaphysik in Untersuchung einzelner Probleme verfährt.

4) **Zweiter Satz.** (S. 9.)

Es würde mit der menschlichen Erkenntniss schlecht bestellt sein, wenn sie auf diesen beiden hier von Kant aufgestellten Prinzipien beruhen, d. h. ihren Inhalt und ihre Wahrheit darauf stützen sollte. Beide sind rein tautologische oder identische Urtheile und bezeichnen, wie Kant richtig bemerkt, das Prinzip der Identität. Identität ist aber schon eine Beziehungsform, welche sich als eine Besonderung des Nicht darstellt (B. I. 37); sie ist die Bejahung in der Beziehungsform einer doppelten Verneinung vorgestellt; — sie ist daher nur die Verneinung des Widerspruchs. Daraus erhellt, dass die Wahrheit dieser Sätze keine unmittelbare ist, sondern auf dem Satze von dem Nicht-Sein des sich Widersprechenden beruht. Dieser Satz hat wirklich einen Inhalt; er ist kein identisches Urtheil, sondern verbindet in seinen Gliedern Verschiedenes, während die hier von Kant gebotenen beiden Prinzipien reine Tautologien sind, die lediglich sich daraus ergeben, dass jede Nichtanerkennung derselben zu dem Widerspruch führen würde, dass das, was ist, nicht ist, und dass das, was nicht ist, ist. — Die Beweisführung, auf welche Kant sich beruft, kann auch nur die der analytischen Methode sein, wo in dem Begriff des Subjekts bereits das gesetzt und enthalten ist, was in dem Prädikate von ihm ausgesagt wird. Solche Urtheile sind ebenso leere Tautologien, wie diese hier von Kant aufgestellten Prinzipien; man dreht sich dabei im Kreise, und die Erkenntniss wird damit nicht um einen Schritt weiter gefördert.

Im Allgemeinen drücken diese beiden Prinzipien nur die dem Denken unentbehrliche Bestimmtheit aus; ohne diese Bestimmtheit, vermöge deren eine Vorstellung nicht zugleich auch eine andere sein kann, wäre alles Denken unmöglich und flösse in einen ununterscheidbaren Brei zusammen. Diese Bestimmtheit ist zwar ein bejahender Begriff, aber er kann nicht wohl anders als durch seine Umwandlung in Verneinungen, d. h. in Beziehungsformen, oder durch seine kontradiktorischen Gegensätze der Seele vollkommen deutlich gemacht werden,

und dieser kontradiktorische Gegensatz ist nichts Anderes als der Satz des Widerspruchs, der aber als solcher noch weiter geht und den Widerspruch nicht blos im Denken, sondern auch im Sein für unmöglich erklärt, wodurch dieser Satz erst seine hohe Bedeutung für die Erkenntniss des Seienden oder die Wahrheit erlangt.

Uebrigens ist Kant genöthiget, neben diesen beiden Prinzipien noch zwei andere zu benutzen; 1) wessen Gegentheil falsch ist, das ist wahr, und 2) wessen Gegentheil wahr ist, das ist falsch. Er meint, diese Sätze liessen sich auf seine zwei Prinzipien zurückführen; allein dies ist unrichtig; sie haben nur das mit ihnen gemein, dass sie ebenso tautologisch sind, wie jene, wenn man unter „falschem Gegentheil" die doppelte Verneinung des Wahren versteht. Im Uebrigen enthalten sie einen neuen Begriff, den des Gegentheils, welcher in Kant's beiden Prinzipien gar nicht enthalten ist. Der Begriff des Gegentheils ist aber, wie schon Aristoteles gezeigt hat, ein sehr mannichfacher; es giebt ein kontradiktorisches Gegentheil, ein konträres, eine Beraubung und ein Gegentheil in den Gliedern der Beziehungsformen (Aristoteles, Metaphysik V. Kap. 10. B. XXXVIII. 255), und jene, diesen Begriff enthaltenden Sätze sind deshalb weit entfernt, als Fundamentalsätze der Erkenntniss gelten zu können. Dass bei den kontradiktorischen Gegentheilen eines von beiden wahr sein müsse (der Satz des ausgeschlossenen Dritten), bedarf erst einer Ableitung aus der Natur des Nicht und kann deshalb ebenfalls nicht als ein erstes Prinzip gelten; obgleich es in den gewöhnlichen Handbüchern der Logik so behandelt wird (Kant's Logik, Erläuterung 64. B. LIV. S. 584).

Die „charakteristischen Künste", welche Kant in dem Zusatz erwähnt, sind ein Ausdruck, der von Leibnitz herrührt. Dieser meinte, dass alles Denken auf ein Rechnen und die Richtigkeit jenes auf eine Richtigkeit dieses zurückgeführt werden könne, insofern man nur für alle einfachen Begriffe und für ihre Arten der Verbindung ähnliche Zeichen aufstelle und benutze, wie dies in der Mathematik auf deren Gebiete geschehe. Hierauf zielte sein schon in der Jugend ausgebildeter und bis in sein Alter festgehaltener Plan einer *Characteristica universalis* (*specieuse generale*), der indess nie von ihm zur Ausführung gebracht

worden ist. Kant meint hier, durch seine Behandlung des doppelten Nicht ein Beispiel zu dieser Kombinationskunst geliefert zu haben. Dieses Beispiel ist schon dürftig genug und jenem Plane Leibnitzens steht überhaupt entgegen, dass die Mathematik es nur mit Grössen und Gestalten zu thun hat, wo die elementaren Begriffe und Beziehungen nicht zahlreich sind und immer in gleichen Verbindungen wiederkehren, während in der Philosophie und den besondern, konkretere Gegenstände behandelnden Wissenschaften diese Begriffe, vorzüglich aber ihre Verbindungsformen und Beziehungen so mannichfach und verwickelt werden, dass deren Zurückführung auf die elementaren Bestandtheile und demgemässe Bezeichnung die Auffassung nicht erleichtern, sondern unsäglich erschweren würde. Deshalb hat sich diese Methode der Mathematik auch nur auf solche Wissenschaften übertragen, welche, wie diese, es nur mit einfachen Objekten zu thun haben, z. B. die Chemie und die Musiklehre.

Darjes oder Darries war seit 1738 Professor der Philosophie und Jurisprudenz in Jena und wurde 1763 als Professor nach Frankfurt a. O. berufen, wo er 1791 starb. Was Kant hier von ihm anführt, findet sich in seiner *Elementis metaphysicis*, Jena 1743. 44. Der Versuch, den Satz des Widerspruchs durch $+ A - A = 0$ auszudrücken, zeigt schon an diesem Beispiele, in welche Konfusion die Philosophie durch eine solche Zeichensprache gerathen würde. Die zwei sich widersprechenden Bestimmungen sind nicht allemal „Gegentheile", und ebenso ist die Null kein Zeichen der Unmöglichkeit, sondern hier nur der Punkt, wo Positives und Negatives zusammenstossen oder beginnen; dies sind Alles Begriffe, welche weit verwickelter und enger sind als die Glieder in dem reinen Satz des Widerspruchs.

5) **Dritter Satz.** (S. 11.)

Die Ausführungen hier werden nach den bisherigen Erläuterungen sich leicht berichtigen lassen. Man mag Kant zugeben, dass die obersten Grundsätze der Erkenntniss sich in den einfachsten und allgemeinsten Bestimmungen bewegen müssen; auch treffen diese Erfordernisse bei seinen beiden Prinzipien zu, die nur das Sein und das Nicht zu ihrem Inhalte haben; allein neben diesen

Erfordernissen gehört doch sicherlich zu solchen Prinzipien auch das Weitere, dass sie ein synthetisches Urtheil, d. h. eine Verbindung unterschiedener Bestimmungen oder einen Inhalt enthalten und sich nicht in einer leeren Tautologie bewegen, wie dies bei den beiden Prinzipien Kant's der Fall ist.

Was Kant gegen den Satz des Widerspruchs geltend macht, ist unrichtig. Einmal ist die von Kant aufgestellte Formel desselben fehlerhaft (B. I. 34; B. III. 35), und dann ist derselbe keine Definition der Unmöglichkeit, sondern nur ein Beispiel zu derselben. Die Unmöglichkeit ist blos die Verneinung der Möglichkeit und diese die Verneinung der Nothwendigkeit; mithin ist die Unmöglichkeit die doppelte Verneinung der Nothwendigkeit, folglich diese selbst, d. h. die Nothwendigkeit des Nicht-Seins. Die Nothwendigkeit ist überhaupt nur eine dem Wissen angehörende Bestimmung, eine Wissensart (B. I. 62), während der Satz des Widerspruchs in das Gebiet des Seins sich ausdehnt und jedes sich Widersprechende für nicht-seiend erklärt. Dies ist der Inhalt dieses Satzes. Der Umstand, dass das Fürwahrhalten dieses Inhaltes von der menschlichen Seele mit Nothwendigkeit geschieht, trifft nicht den Inhalt, sondern ist nur die besondere Art, diesen Inhalt zu wissen. (B. I. 62.)

Wenn endlich Kant dem verneinenden Satz nicht die oberste Stelle einräumen will, so ist auch der Satz des Widerspruches seinem Inhalte nach nicht verneinend; er verbindet bejahend mit dem sich Widersprechenden das Nicht-Sein. Allein Kant hat insofern Recht, als dieser Satz dem Wissen keinen Inhalt des Seienden zuführt, sondern nur das Falsche entführt. Deshalb bedarf die Erkenntniss noch eines zweiten Fundamentalsatzes, um den Inhalt des Seienden zu gewinnen, und dies erfüllt der erste realistische Fundamentalsatz: „Das Wahrgenommene ist;" indem er das Wissen auf die Sinnes- und Selbstwahrnehmung verweist und deren Inhalt mit Vorbehalt der Reinigung durch den zweiten Fundamentalsatz für übereinstimmend mit dem Inhalte des wahrgenommenen Seienden erklärt. — Es ist auffallend, dass Kant das völlig Leere und Nutzlose seiner beiden Prinzipien für die Gewinnung des Inhaltes der Erkenntniss gar nicht bemerkt; ein Umstand, der allein genügt, dass

alle besondern Wissenschaften solche Ausgeburten der alten Metaphysik in die philosophische Rumpelkammer werfen müssen, wie es Kant in seiner spätern Kritik der reinen Vernunft selbst gethan hat.

In dem Zusatz verwechselt Kant die Identität mit dem Uebereinstimmen (*convenire*); übereinstimmen können auch synthetische Urtheile, wo zwischen Subjekt und Prädikat keine Identität Statt hat. Ueberhaupt ist Uebereinstimmung ein höchst unbestimmter Begriff, der zwar von Locke viel gebraucht wird, aber nur weil die Einheitsformen, durch welche in den Dingen ihre verschiedenen Eigenschaften und folgeweise in dem Urtheilen Subjekt und Prädikat verbunden werden, nicht klar von ihm erkannt waren, und er deshalb zu deren Bezeichnung durch ein so schwankendes Wort genöthiget ist. Weder Locke noch Leibnitz hatten diese Einheitsformen näher untersucht, und deshalb mussten sie sich mit dieser unklaren, vieldeutigen „Uebereinstimmung" begnügen.

6) **Vierter Satz.** (**S. 14.**)

Schon Schopenhauer hat gerügt, dass Kant fortwährend, auch in seinen spätern Schriften, den Grund (*ratio cognoscendi*) mit der Ursache (*causa, ratio essendi*) verwechsle, und dies bringt auch die Unklarheit in diesen Abschnitt. Im Sein zeigt die Erfahrung, so weit sie reicht, eine regelmässige Folge bestimmter Nach auf bestimmte Vor; ist das Eine, so folgt das Andere allemal, so oft man es beobachtet hat. Der Mensch hat diese zeitliche Folge mit der Beziehungsform der Ursache und Wirkung überkleidet, wodurch diese Worte in dem gewöhnlichen Leben die Bedeutung von seienden Dingen oder Eigenschaften oder Vorgängen erhalten haben. Vermittelst der Beobachtung und Induktion hat der Mensch allmählich eine grosse Anzahl von Gesetzen gefunden, welche dieser regelmässigen Verbindung gewisser Vor mit gewissen Nach als allgemeingültig aussprechen, und die Wissenschaft sucht fortwährend diese vielen Gesetze auf möglichst wenige von allgemeinster Natur zurückzuführen, von denen jene dann nur Besonderungen oder Verbindungen darstellen. Sobald der Mensch diese Gesetze kennt, ist er im Stande, von einer bestimmten Ur-

sache ihre Wirkung voraus zu wissen, und umgekehrt von ihrer Wirkung die vorausgegangene Ursache zu wissen. Diese Gesetze enthalten somit den Grund für Urtheile, welche ein solches Wissen aussprechen, und die Anwendung dieser Gesetze auf den einzelnen Fall, der als eine Darstellung eines oder mehrerer dieser Gesetze dargelegt wird, ist das, was man die Erklärung nennt. Alle Erkenntnissgründe, wodurch ein bestimmtes Sein (Eigenschaft eines Dinges, Vorgang) oder die Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekt, wie Kant sagt, gerechtfertiget werden soll, muss sich deshalb auf Gesetze über bestimmte Ursachen und deren Wirkungen stützen. Die Ursache ist im Sein (Werden) das, was die Wirkung nach sich zieht (*ratio fiendi*), und der Grund ist innerhalb des Wissens dieselbe Verbindung der Ursache mit der Wirkung, als gewussten, oder als ein Gesetz aufgefasst. Deshalb ist der Unterschied zwischen Erkenntnissgrund und Ursache nur ein Unterschied der Form. Der Inhalt ist bei beiden derselbe; aber bei der Ursache ist der Inhalt in der Seinsform, bei dem Grunde in der Wissensform gefasst. Die Ursache erklärt, weshalb das Uebel in der Welt ist; der Grund erklärt, weshalb es als seiend gewusst wird. In der Regel wird die Erklärung aus den niedern Gesetzen hergenommen; z. B. das Fallen des Steines in der Luft aus der Anziehung der Erde; indess kann das Fragen sich wiederholen und nach dem Grunde der Verbindung von Anziehung und Erde verlangen? Man muss dann allmählich zu den höheren Gesetzen vorschreiten, bis man zuletzt bei dem allgemeinsten, der Gravitation aller Materie oder der Anziehung aller Nicht-Aether-Atome anlangt, wo dann das Erklären ein Ende hat, weil dies Gesetz auf ein höheres nicht mehr zurückgeführt werden kann. Diese Betrachtungen gelten für alle Gebiete des Wissens; auch da, wo die Verbindung der Glieder eines Gesetzes nicht gerade zeitlich sich folgend, sondern gleichzeitig Statt hat, wie bei den Lehrsätzen der Mathematik, der Sprachwissenschaft u. s. w. Man wendet da nicht gerade das Wort Ursache, aber wohl das Wort Grund an; so ist der erste Fundamentalsatz (B. I. 68) für mich der Grund, dass ich das Haus, was ich sehe, für einen seienden Gegenstand ausser mir nehme, und deshalb fehlt in dem

Grunde und seiner Folge die Zeit; beide können gleichzeitig oder sich folgend sein, während die Ursache immer zeitlich voraufgeht, wenn sie auch zeitlich mit der Wirkung sich berührt.

Hiernach werden sich die Mängel in Kant's Darstellung leicht erkennen lassen. Sein Grund des Warum ist die Ursache; sein Grund des Was der Erkenntnissgrund. Der Grund ist weder das Kennzeichen der Wahrheit, noch deren Quelle; denn er wiederholt nur das, was die Wahrnehmung bei der Beobachtung des Seienden gefunden hat; alles Erklären aus Gründen ist tautologisch, wie das obige Beispiel mit der Anziehung ergiebt. Der Grund kann nicht das Kennzeichen der Wahrheit sein, vielmehr bedarf der Grund, der zunächst als Hypothese bei dem Suchen der Wahrheit auftritt, selbst seiner Bestätigung, und er ist auch nicht die Quelle der Wahrheit, vielmehr liegt diese in der Wahrnehmung (Beobachtung mit Reinigung durch den zweiten Fundamentalsatz), und nur weil diese Quelle als wahr gilt, ist auch der daraus gezogene allgemeine und als Gesetz gefasste Inhalt ein wahrer. Nur wenn ein solches Gesetz schon als ein wahres gilt, kann mittelbar es als Grund für die auf es gestützten besondern Urtheile gelten.

Die Unterscheidung Kant's zwischen vorgehendem und nachfolgendem Grunde ist durchaus falsch; man kann etwas als Wirkung einer Ursache fassen (die Verspätung der Verfinsterung der Jupiterstrabanten als Wirkung der Bewegung des Lichts) oder etwas als Ursache einer Wirkung (die Elastizität der Aetheratome für die Bewegung der Lichtwellen), aber der Grund bleibt in beiden Fällen derselbe, nämlich das Gesetz, welches ein bestimmtes Vor mit einem bestimmten Nach verbindet. In dem Beispiele, was Kant anführt, handelt es sich in beiden Fällen um dasselbe Gesetz, d. h. um die Bewegung des Lichts; der Unterschied ist nur die mehr konkrete oder mehr allgemeine Fassung dieses Gesetzes, da die Elastizität der Lichtkügelchen auch nur ein anderes Wort für die Bewegung des Lichts ist.

7) Fünfter Satz. (S. 15.)

Der Mensch lernt sehr bald aus der Erfahrung, dass nicht alles Wissen in seiner Seele ein wahres ist, und

dies führt ihn natürlich dazu, den Umständen, auf welchen sein wahres Wissen beruht, näher nachzuforschen und damit den reinen Begriff der Wahrheit, des Wissens und des Seins in sich zu entwickeln. Indem nun bei dieser Untersuchung der Mensch gewisse Bedingungen ermittelt, an welche die Wahrheit seines Wissens geknüpft ist, sucht er zunächst diese Bedingungen in ihrer reinsten und allgemeinsten Form zum Ausdruck zu bringen, und indem er damit die Fundamentalsätze der Erkenntniss (B. I. 68) gewinnt, werden diese Bedingungen, an welche nach diesen Gesetzen das wahre Wissen geknüpft ist, zu den Gründen der Wahrheit, und es gilt in der Wissenschaft nichts als wahr, was nicht auf solche Gründe gestützt werden kann. — Dies ist der einfache Sachverhalt; der 5te Satz Kant's ist also, wenn er blos auf das Wissen (Nichts im Wissen ist wahr etc.) beschränkt wird, richtig; allein die beiden von Kant dafür aufgestellten Beweise drehen sich im Kreise und sind nur erst aus dem Begriffe des Grundes abgeleitet, der selbst vorher willkürlich aufgestellt worden ist. — An dergleichen erleidet der Leser den ermüdenden und ertödtenden Eindruck, welche solche Beweise der alten Metaphysik hervorbringen, die entweder sich im Kreise drehen, oder in leeren Beziehungsformen sich bewegen und in beiden Fällen die Erkenntniss des Seienden nicht einen Schritt weiter führen. Anstatt mit dergleichen leeren Formeln sich zu beschäftigen, lag es doch viel näher, das „Etwas selbst, was durch seine Ausschliessung des „entgegengesetzten Prädikats die Wahrheit des Satzes „bestimmt", aufzusuchen, d. h. die Brücke, welche den Uebergang des Inhaltes aus dem Sein in das Wissen vermittelt, darzulegen; allein die alte Metaphysik blieb immer im Vorhofe stehen, ohne die Thüre zu der Sache selbst zu öffnen.

In dem Zusatze ist unter dem nachfolgenden Grund der Erkenntnissgrund und unter dem vorgehenden die Ursache zu verstehen.

8) **Sechster Satz.** (S. 16.)

Nach Leibnitz hat auch alles Seiende seinen zureichenden Grund; es ist dies bei ihm ein Axiom. Kant hat diesen Satz nicht unbedingt aufgenommen, was wich-

tig ist; in dem Folgesatze wird ausdrücklich ein Seiendes ohne vorgehenden Grund (Ursache) anerkannt, von dem es genügt, sein Sein zu wissen. Deshalb darf dieser 6te Satz nur dahin verstanden werden, dass, wenn für eine Sache eiu Grund (Ursache) besteht, er nicht in ihr selbst enthalten sein könne. Kant stützt den Beweis einfach darauf, dass die Ursache der Wirkung zeitlich vorhergehen müsse. Es ist dies derselbe Gedanke, mit dem der *Causa sui* des Spinoza entgegengetreten worden ist (B. V. I.); indess fällt dieser Grund, wenn das Dasein Gottes oder der Substanz ausserzeitlich gesetzt wird, wie bei Spinoza geschieht. Ueberhaupt dient dieser Begriff nur zur Begründung des ontologischen Beweises, oder zur Ableitung des Seins Gottes aus seinem Begriffe oder Wesen. (Man sehe B. XLI. 27 und B. XLII. 24 und die dort citirten Stellen.) Kant bemerkt dies selbst in dem Zusatze, der insofern von hohem Interesse ist, als hier der Kern der berühmten Widerlegung des ontologischen Beweises in Kant's Kritik der reinen Vern. schon vollständig geboten ist. Man sieht, wie Kant in wichtigen Punkten schon 1755, also beinah 30 Jahre vor der Kritik, sich von Leibnitz entfernte und aus den scholastischen Fesseln sich zu befreien suchte. — Uebrigens ist dieser Beweis nur der des Anselm's von Canterbury; Descartes hat in seinen Meditationen einen andern, aus der menschlichen Vorstellung Gottes entnommenen, der durch diese Widerlegung nicht erschüttert wird. (B. XXV. 51.)

9) **Siebenter Satz.** (**S. 18.**)

Der erste Satz dieses Abschnittes ist ein Muster scholastischer Beweismethode. Es wird richtig erkannt, dass die Möglichkeit nur eine Verneinung der Nothwendigkeit ist, und wenn deshalb der Widerspruch mit dem Nichtsein im Wissen nothwendig verknüpft ist und ein Widerspruch nur zwischen zwei Bestimmungen möglich ist, so ist die Nothwendigkeit, folglich auch ihr Gegentheil, die Nicht-Nothwendigkeit, d. h. die Möglichkeit von zwei Bestimmungen bedingt. So weit kann man mit Kant gehen; allein wenn er nun folgert, dass zur Möglichkeit auch „das Dasein des Realen in dem möglichen Begriffe „gehört", so ist dies schon eine Erschleichung, weil auch zwischen zwei blossen Vorstellungen (ohne dass sie ein

Seiendes bezeichnen) die Möglichkeit behauptet werden kann. Aber noch stärker ist der Fehler in dem Schlusse, dass, „wenn das Mögliche nicht sei, Alles unmöglich werde“; während doch nach Kant's eigener Angabe die Möglichkeit nur aus der Vergleichung hervorgeht. Vergleichen ist aber nur ein Denken und Beziehen des Seienden, und wenn dasselbe wegfällt, so hört deshalb das Seiende nicht auf zu sein, sondern nur die Beziehungsform des Möglichen kann dann keine Anwendung finden, folglich auch nicht die des Unmöglichen; Beides kann dann nicht angewendet werden, aber der Wegfall dieser Beziehungen erschüttert und vernichtet nicht das Dasein der bestehenden Dinge und macht diese selbst nicht unmöglich. Das Unmögliche ist nicht der kontradiktorische, sondern der konträre Gegensatz des Möglichen; deshalb können beide wegfallen, und es bleibt noch Raum für das Dasein; ähnlich wie die Seele weder dunkel noch hell, weder gerade noch ungerade ist und trotzdem ihr Sein behält.

Kant mag Recht haben, dass dieser Beweis von dem Dasein Gottes ein neuer von ihm erfundener ist; allein er ist so schwach, dass Kant 26 Jahre später bei Widerlegung der Beweise für das Dasein Gottes in seiner Kritik der reinen Vern. desselben gar nicht gedenkt; er mag ihn also später selbst für so mangelhaft gehalten haben, dass ihm dessen Widerlegung nicht nöthig erschien.

10) **Achter Satz. (S. 21.)**

Dieser Satz ist tautologisch. Das Zufällige ist, gleich dem Möglichen, nur eine Verneinung der Nothwendigkeit; hier der des Daseins. Das nothwendige Dasein ist aber im 7ten Satz und ebenso hier von Kant als das grundlose Dasein dargelegt, folglich fällt das zufällige Dasein unter das Seiende, was einen Grund hat. Es ist ächt scholastisch, das Dasein nicht einfach als solches zu nehmen, sondern ihm die Bestimmung anzuhängen, dass Etwas dieses Dasein bestimme. In dem Zufälligen wird nun zwar diese Bestimmung abgelehnt; allein dies hindert den Scholastiker nicht, dann die Bestimmung des Daseins in dieses Selbst zu verlegen und damit das Ding zu einem unbedingt nothwendigen zu machen. Dies würde aber dem Zufälligen widersprechen, also muss das Dasein

der zufälligen Dinge einen Grund haben. Damit ist der Zirkelschluss fertig. Der Satz enthält aber auch einen Widerspruch, wenn man das Zufällige nicht als ein subjektiv Zufälliges nimmt, dessen Ursache besteht, aber die der Mensch nur nicht kennt; oder wenn man das Zufällige nicht blos als den Gegensatz des Nothwendigen nimmt, welches den Grund seiner Nothwendigkeit in sich selbst hat. — Man sieht, dass Kant dem Satze vom Grunde nur in Bezug auf Gott eine Beschränkung setzt, sonst aber hier noch überall Leibnitz beitritt. — Später in seiner Kritik der reinen Vern. rechtfertiget Kant die Allgemeinheit der Kausalität der Erscheinungs-Objekte aus dem Umstande, dass ohne Ueberziehung dieser Kategorie der Kausalität die Festigkeit der Zeitfolge derselben, mithin der Erfahrung unmöglich sein würde. Indess ist der eine Beweis so schwach als der andere (B. III. 40), obgleich Kant sich hier auf seinen Beweis viel zu Gute thut.

Crusius (geb. 1712 zu Leune bei Merseburg, gest. 1775 als Professor der Philosophie und Theologie in Leipzig) war ein Gegner der Leibniz-Wolf'schen Philosophie und wollte den Satz des zureichenden Grundes durch Unterscheidung der Existenzial- und Kausal-Ursache nur auf letztere beschränken. Die That des freien Willens ist unzweifelhaft eine zufällige und grundlose That im Sinne Kant's und widerlegt deshalb dessen Satz, da Kant anderwärts diese Freiheit anerkennt. Indess bleibt hier dieses Anerkenntniss aus, was auffallend ist; Kant begnügt sich, die That nach ihrer Erscheinung dem allgemeinen Gesetz des Grundes zu unterwerfen. Dies erinnert an sein späteres System, wo er innerhalb der Ercheinungswelt die Freiheit des Handelns ebenfalls ausschliesst und die Freiheit nun in den intelligiblen Charakter (Ding an sich) verlegt. In dem 9ten Satz kommt diese Frage zur ausführlichen Erörterung.

Der von Kant gemissbilligte Beweis Wolf's, der auf der Behandlung des Nichts als „Etwas" beruht, wird von Kant ganz gut in seiner Verkehrtheit dargelegt; allein trotzdem hat auch der berühmte Descartes das Nichts in derselben Weise behandelt. (Man sehe Grundsatz 11 von Spinoza's Prinzipien des Descartes, B. XLI. 27.)

11) **Neunter Satz.** (S. 27.)

Es ist auffallend, dass die Gegner von Leibnitz dies Prinzip des zureichenden Grundes nicht einfach damit bestritten haben, dass sie einen Beweis dafür verlangten, der bekanntlich nicht gegeben werden kann, wie die eben erörterten Versuche Kant's und Wolf's ergeben. Die Kausalität, auf die dieses Prinzip für das Gebiet des Seins sich zurückführt, ist, selbst wenn man davon absieht, dass sie nur eine Beziehungsform im Wissen ist, in ihrem seienden Inhalt nur durch die Beobachtung festzustellen, und da hat sich allerdings für sehr viele Dinge und Vorgänge eine Regelmässigkeit der zeitlichen Folge zwischen zwei Bestimmungen ergeben; allein dieses Ergebniss ist immer nur durch Induktion erlangt, umfasst selbst für einzelne Regeln nie alle Fälle, steigt deshalb höchstens zur Wahrscheinlichkeit auf, aber entbehrt der vollen Gewissheit, welche dieses Prinzip beansprucht, und ebenso der Allgemeingültigkeit für alles Seiende und alles Geschehen. Die Naturwissenschaft hat Recht, dass sie die Kausalität als ein solches allgemeines Gesetz nimmt; denn ohnedem wäre sie selbst unmöglich, und diese besondere Wissenschaft kann den Unterschied von hoher Wahrscheinlichkeit und Gewissheit ignoriren, und ist, wie jede besondere Wissenschaft, befugt, von gewissen Voraussetzungen auszugehen; allein die Philosophie hat dazu kein Recht; ihre höhere Natur beruht gerade auf der Fernhaltung jeder solcher Voraussetzung. Die Gegner dieses Prinzips haben zu Kant's Zeit es nur indirekt angegriffen, indem sie zeigen, dass die menschliche Willensfreiheit damit nicht bestehen könne. Dieser Grund kann natürlich nur gegen Die gelten, welche an dieser Freiheit festhalten; er trifft also Spinoza, Hume und Andere, insbesondere die neuern Materialisten nicht, welche diese Freiheit nicht anerkennen; allein er trifft Leibnitz und seine Schule, welche diese Freiheit annahm. So beschäftiget sich denn auch Kant hier ausführlich mit dieser alten und berühmten Streitfrage. Seine hier versuchte Lösung ist dieselbe, die später auch Herbart adoptirt hat. Kant zeigt, dass die Kette der Gründe, aus denen die einzelne Handlung hervorgeht, auch den Entschluss dazu, also den menschlichen Willen (das Belieben), mit enthalte; und dies genüge zur Freiheit. — Man sieht,

dass durch diese Argumentation die Nothwendigkeit nicht beseitiget wird; die Kette der Gründe bleibt; die Freiheit soll in die Handlung aber dadurch hinein kommen, dass auch der Wille zu der Handlung in diese Kette der Gründe als ein Glied, und zwar als die unmittelbare Ursache der Handlung sich darstellt. Die Freiheit wird also offenbar hier nur dadurch gerettet, dass ihr Begriff verändert und sie selbst nicht mehr als der Gegensatz der Nothwendigkeit, sondern als eine besondere Art der Nothwendigkeit aufgefasst wird. Es erinnert dies an Spinoza, der bekanntlich die Freiheit ebenfalls zu einer Art der Nothwendigkeit macht, und zwar zu der, wo der bestimmende Grund in der eignen Natur des betreffenden Dinges enthalten ist (Ethik I. Def. 7.). Diese Uebereinstimmung ist um so auffallender, als Kant hier schwerlich an Spinoza gedacht, ja dessen Ansicht vielleicht damals gar nicht gekannt hat. — Diese Art der Beweisführung passt indess nicht für das Leibnitz'sche System; Kant hätte dann konsequent völlig zu dem System Spinoza's übertreten müssen, aber nicht dennoch an einer Freiheit im Sinne Leibnitzens wieder festhalten dürfen. Er hätte dies um so mehr bemerken müssen, wenn er sich gesagt hätte, dass ja auch das „Belieben" nach dem Prinzip des zureichenden Grundes ein nothwendiges und unvermeidliches sei; und dass ebenso wenig das „Gernethun" die Nothwendigkeit aufhebe und ein Recht zur Strafe begründen könne.

12) **Fortsetzung des 9ten Satzes.** (S. **30**.)

Dieses Gespräch ist noch heute von Interesse, da es mit Geschick abgefasst ist, und die Streitfrage und Antinomie zwischen der allgemeingeltenden Kausalität und der menschlichen Willensfreiheit heute noch ebenso ungelöst wie damals besteht. Indess bemerkt man an diesem Gespräche bald, dass trotz der Schärfe der Gründe doch Alles auf das bereits unter 11 Gesagte zurückläuft. Die Freiheit wird trotz der nothwendigen Kette der Gründe daraus abgeleitet, dass man die That gern gethan; dass man es wissend gethan; dass man die That als freiwillig selbst anerkennt; dass man sich nicht bemüht habe, die That zu vermeiden; dass erst die Neigung des Begehrens die That unver-

meidlich gemacht. Der Leser wird schon durch diese Blosslegung dieser Gründe deren grosse Schwäche erkennen. Ist Alles begründet, d. h. nothwendig, so ist auch das „gerne“ und das „wissend“ und die „Neigung“ nothwendig und man kann wohl die Glieder dieser Kette vermehren, ihre Namen und Natur wechseln lassen, aber man kann damit die Nothwendigkeit niemals wegbringen. Kant fühlt dies selbst; deshalb giebt er dem Gespräch auf Seite 29 eine andere Wendung, indem er zeigt, dass die vorgebliche Freiheit des Wählens nur der Zufall sei, der den Menschen noch viel tiefer stellt als die Nothwendigkeit. Allein Kant macht hier den Zufall selbst wieder zu einer gleichsam äusserlichen Macht, die, wie das Fatum, den Menschen regiert. In dem reinen Begriff der Freiheit liegt indess nur die Grundlosigkeit; jede Kausalität von aussen wie von innen ist darin abgehalten; aber das Ich selbst bleibt dabei doch der Quell, aus dem die Handlung abfliesst. Spinoza unterwirft die freie That dem innern Gesetz oder der Nothwendigkeit der eignen Natur des Ich's; allein in dem tiefern Begriffe der Freiheit wird auch dieses innere Gesetz abgelehnt; das Ich allein, in seiner Reinheit, bleibt die Ursache der That; keine Regel bestimmt es dabei; sie quillt grundlos aus dem Ich allein hervor; deshalb ist sie weder Nothwendigkeit noch Zufall; denn Zufall ist hier nur eine äusserliche Bezeichnung und sagt nur aus, dass die That nicht vorausgesehen und nicht als Folge eines Grundes dargelegt werden könne; aber deshalb ist dieser Zufall nicht selbst eine Macht, welche die That veranlasst, sondern das Ich allein bleibt diese Macht, und deshalb fallen die hier gegen die Freiheit als Zufall erhobenen Gründe. Der Mensch selbst kann deshalb mit voller Gewissheit nie voraus sagen, wie er in der nächsten Zeit handeln wird; dies hebt indess weder die Wirksamkeit und den Werth seines sittlichen Gefühls auf, noch macht es ihn zum Spiel einer fremden, hier Zufall genannten Macht; nur weil das unergründliche Ich in jedem Moment die letzte Entscheidung über das Handeln giebt und den Willen definitiv bestimmt, bleibt dieses Ich allein der Urheber der That und die Person, welche sie zu vertreten und die Schuld oder den Lohn derselben allein zu tragen hat. Dies ist der Gesichtspunkt, aus dem sich

vielleicht die Freiheit des Wollens am besten rechtfertigen und gegen alle Einwürfe sichern lässt. Ein solches aus dem Ich, als Urquell, abfliessendes Handeln, hebt weder die Bedeutung der sittlichen Motive noch die der Lust auf; beide machen sich in dem Ich geltend, allein die letzte Entscheidung bleibt dem Ich, was diesen Motiven in der Regel folgt, aber doch zwischen ihnen entscheidet, ja auch ohne alles Motiv wollen kann. Dies Entscheiden und grundlose Handeln ist kein Zufall, sondern das Wesen des Ich selbst; dadurch allein fühlt das Ich sich selbstständig und frei, und dieses Entscheiden und Wollen theilt zwar mit dem Zufall die Bestimmung, dass es nicht im Voraus berechnet werden kann; aber es unterscheidet sich dadurch von dem Zufall, dass dieser ein Nichts, eine blosse Beziehungsform ist (Ein Nichtwissen der Gründe), während hier das Ich, ein Seiendes, sich als die Quelle zeigt, aus dem dieses Handeln abfliesst. Das Ich ist keiner innern oder äussern Regel hierbei unterworfen; es handelt frei, durch sich allein. Bei dieser Definition der Freiheit erhellt indess von selbst, dass der Satz vom zureichenden Grunde damit nicht vereinbar ist, und deshalb ist es ein vergebliches Bemühen, wenn Kant es dennoch versucht.

S. 30 zeigt Titius, der Vertreter der Ansicht Kant's, sehr gut, wie der leichte Wechsel der Vorstellungen, welche auch als Motive auftreten können, die Meinung der Freiheit veranlasst habe, während doch auch hier die bewegenden Gründe sich entdecken lassen. — Dies ist gewiss richtig; allein eben weil überall solche Gründe selbst innerhalb des schnellen und flüchtigen Denkens bestehen, wäre dies ein Grund gegen die Freiheit, wenn man dem Ich selbst nicht die letzte grundlose Entscheidung zutheilt.

Uebrigens wolle hier der Leser S. 30 Zeile 1 des Textes einen störenden Druckfehler berichtigen; es muss heissen: „durch die vorgehende Reihe der Gründe nicht bestimmt worden ist.“

13) **Fortsetzung vom 9ten Satz.** (**S. 33.**)

Kant behandelt hier die bekannte Streitfrage, wie sich das Uebel und das Böse mit der Allmacht und Allweisheit Gottes vereinige. Die Lösung, die Kant bietet,

leidet auch hier an denselben bereits gerügten Widersprüchen. Kant folgt hier ganz der Theodicee von Leibnitz. Wie viel grossartiger erscheint dagegen die Lehre des Spinoza, welcher die Begriffe des Bösen und Guten nur für den Menschen, aber nicht für Gott oder die Natur gültig anerkennt; diese Begriffe sind nach Spinoza nur eine Folge des Nichtkennens aller einschlagenden Verhältnisse und der ganzen Lage des Universums; sie sind deshalb nur ein mangelhaftes Wissen, was bei Gott wegfällt, keine Realität anzeigt, und damit fällt auch der daraus entlehnte Einwand, wie Spinoza namentlich auch in seinen Briefen an Blyenbergh klar entwickelt. Für Kant ist das Gute und das Böse ein Reales, und er giebt zu, dass Gott dieses Uebel und Böse vorausgesehen, und dass der Grund dazu bei der Schöpfung mit gelegt worden; trotzdem soll der Mensch der Urheber des Bösen sein; denn wenn auch Gott dieses Böse vorausgesehen, „so werde doch die Verwirklichung desselben durch solche „Gründe bestimmt, in welchen deren freie Richtung nach „der schlechten Seite hin die Angel bilde und die Handlung dem Sünder angenehm sei; deshalb müsse er als „der freie Urheber desselben gelten.“ Es ist dies ein ähnliches unverständliches Gemenge von Widersprüchen, von Zugeständnissen und Zurücknahmen, wie es später in den beiden Kritiken der reinen und praktischen Vernunft in Bezug auf die theoretische und praktische Wahrheit wiederkehrt, und wie es sich nur aus der religiösen Erziehung Kant's erklärt, welche ihn an einzelnen Glaubenssätzen mit einer Hartnäckigkeit festhalten liess, dass er darüber seinen klaren Geist auf die Tortur zu spannen bereit war und das Unmögliche zu rechtfertigen unternahm, obgleich er sich hätte sagen können, dass der Gläubige durch solche Widersprüche in seinem Glaubensinhalte sich nicht im Mindesten gestört oder beengt fühlt und deshalb dieser Hülfe der Philosophie nicht bedarf.

14) **Zusatz zu Satz 9.** (**S. 35.**)

Es ist hier bei dem ersten Absatz schwer zu verstehen, welche Ansicht eigentlich Kant vertheidigen will, da er seinem Gegner theilweise hilft. Indess ist nach dem Frühern wohl unzweifelhaft, dass Kant trotz der Freiheit an der Begründetheit alles menschlichen Handelns

festhält und somit auch an der göttlichen Voraussicht derselben. Kant zeigt hier nur, dass eine Voraussicht ohne diese Annahme einer allgemeinen Begründetheit aus der unbegreiflichen Unendlichkeit Gottes nicht hergeleitet werden könne. — Kant hat sicher Recht, wenn er behauptet, dass mit Aufhebung der Begründung alles menschlichen Handelns eine göttliche Voraussicht derselben unmöglich werde; allein man kann ebenso gewiss gegen ihn wieder geltend machen, dass mit der Annahme der zureichenden Begründung des menschlichen Handelns sich dessen Freiheit nicht verträgt. Also muss man sich entscheiden, entweder für die Allwissenheit oder für die Freiheit; aber Beides festzuhalten, ist für die Philosophie eine Unmöglichkeit, die nur durch die Verdrehung des Begriffes der Freiheit umgangen werden kann, wie hier Kant und früher Spinoza zeigen.

15) **Zehnter Satz.** (S. 38.)

Der erste Satz stimmt mit Spinoza (Ethik, I. L. 3; Briefe, No. 4; Erläuterung 13 zur Ethik. B. V. 10) selbst in der Beweisart. Dieser Satz würde, in voller Strenge genommen, zur Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit der Welt führen; jeder Unterschied der Wirkung gegen die Ursache, sei es in irgend einer Eigenschaft, Bewegung, Richtung, Gestalt u. s. w., muss dann schon in der Ursache, und zwar genau in derselben Art und Weise enthalten gewesen sein; denn sonst ist etwas in der Wirkung, was nicht in der Ursache enthalten wäre, was also keinen Grund hätte — Kant dehnt, wie man sieht, die Bedeutung des Satzes vom zureichenden Grunde ohne Noth zu weit aus; Etwas kann die Ursache von einem Andern sein, auch wenn dies ein Neues ist; die Kausalität ist nicht durch die Identität des Inhaltes der Ursache und der Wirkung bedingt; vielmehr gestattet sie ein Neues in der Wirkung und fordert nur, dass dies Neue aus der Ursache entstanden sei. Nur der Missverstand der Scholastik, welche dieses „Entstehen aus einem Andern" für einen seienden Vorgang nahm, trieb, weil man sich dieses nicht anders erklären konnte, zu dem verkehrten Satz, dass die Ursache Alles von der Wirkung schon in sich enthalten müsse; nur dann, meinte man, sei die Wirkung begreiflich, obgleich man übersah,

dass man gerade damit die Natur der Kausalität zerstörte, welche in diesem „Entstehen aus“ gerade ein Neues meint und bezeichnen will. Auch hier ist dieses Zusammentreffen Kant's mit Spinoza wohl nur zufällig; obgleich Satz 2 S. 36 beinah wörtlich mit Axiom 5. I. der Ethik des Spinoza stimmt.

Die in der Erläuterung entwickelten Ansichten über die gleichbleibende Menge der in der Welt vorhandenen Kraft hat erst neuerlich ihre wissenschaftliche und exakte Begründung durch die Zurückführung der Wärme auf Oszillationen der Atome erhalten.

Die hier folgende Ausdehnung dieses Prinzips auf die geistige Kraft benutzt das Unbewusste in einer Weise, wie E. von Hartmann dies neuerlich weiter fortgeführt hat.

16) **Elfter Satz.** (**S. 41.**)

Auch hier läuft in den Ausführungen Kant's manches Bedenkliche unter; namentlich das, was er von den Folgen individueller (?) Begriffe sagt; indess wird hier der Leser diese Bedenken leicht selbst bemerken, und da beide Sätze, die Kant hier bekämpft, für die Gegenwart wenig Interesse bieten, und der Satz des Nicht-zu-Unterscheidenden durch die Fundamentalsätze des Realismus weder bejaht noch verneint werden kann und nur zu den Zierrathen einzelner Systeme der alten Metaphysik gehört, so wird es deshalb weiterer Erläuterungen nicht bedürfen.

17) **Das Prinzip der Folge.** (**S. 45.**)

Kant entwickelt aus dem Prinzip des zureichenden Grundes und mit Rücksicht auf den 5ten Satz in diesem 3ten und 4ten Abschnitt zwei daraus sich ergebende Folgen, welche schon bei Erl. 7 angedeutet worden sind. Wenn der Grund schon allen Inhalt der Folge in sich enthalten muss (5ter Satz), so folgt von selbst, dass jedes Ding, in seiner Vereinzelung genommen, unveränderlich ist. In dieser Vereinzelung ist nämlich alle Einwirkung von aussen abgeschnitten, und in ihm selbst ist keine Veränderung möglich, weil in seinem Innern, oder in den in ihm selbst enthaltenen Gründen schon alle Folgen enthalten sind, mithin nichts Neues in ihm entstehen

kann. Dies ist so klar, dass es des beigebrachten dreifachen Beweises dafür nicht bedurfte, der übrigens in seinem Kerne immer derselbe bleibt. — Um diesem mit der Erfahrung im Widerspruch stehenden Ergebnisse zu entgehen, setzten die Wolfianer auch die Kraft als eine innere Bestimmung der Substanz, worunter sie eben den Grund der Veränderung verstanden. An sich würde dies zulässig sein, allein vermöge des Prinzips des zureichenden Grundes in der Ausdehnung, wie sie in Satz 5 von Kant entwickelt worden ist, hilft dieser Ausweg nichts, da dann die Kraft schon denselben Inhalt wie ihre Folge haben, d. h. schon alle Veränderung in sich selbst konzentrirt enthalten muss, was die zeitlich ablaufende Veränderung unmöglich macht.

Dergleichen Schwierigkeiten sind sehr bezeichnend für die alte Metaphysik; sie erhob willkürliche Abstraktionen und insbesondere Beziehungsformen zu wirklichen Dingen, gerieth aber durch solche Potenzirung in Verwickelungen mit andern, ebenso einseitig von ihr als reale Gesetze aufgestellten Abstraktionen, und es bestand ihr Hauptgeschäft nur darin, die Spinneweben, welche sie erst selbst mühsam gewoben hatte, mit eigner Hand wieder in eine neue Ordnung zu bringen, wenn nicht ganz zu zerreissen.

Interessant ist hier Kant's Widerlegung des Idealismus; sie folgt richtig aus dem Satz 12, insofern man die von der Selbstwahrnehmung gebotenen Veränderungen der Seelenzustände als wirkliche Veränderungen gelten lässt. Allein später hat Kant in seiner Kritik der reinen Vern. diese Veränderungen zu blossen Erscheinungen herabgesetzt; dann fällt dieser Beweis. Deshalb hat ihn Kant in seiner Kritik d. r. V. (B. II. 238) durch einen andern zu ersetzen gesucht, der aber noch mangelhafter ist, wie in Erl. 66 dazu (B. III. 44) gezeigt worden ist.

18) **Dreizehnter Satz.** (S. 47.)

Auch der Beweis dieses Satzes zeigt, wie die alte Metaphysik wesentlich nur damit sich zu thun machte, dass sie die Schwierigkeiten, welche aus ihren unnatürlichen Abstraktionen entstehen, durch anderweite Künsteleien wieder zu beseitigen suchen musste, wobei sie na-

türlich aus der Unwahrheit nicht herauskommen, sondern immer tiefer hineingerathen musste. Nachdem die alte Metaphysik das Seiende in Substanzen und Accidenzen getheilt und jener die Selbstständigkeit, d. h. die Unabhängigkeit von andern Substanzen sowohl nach ihrer Entstehung wie nach ihrem Fortbestande zugetheilt hatte, folgte von selbst, dass der Einfluss der Substanzen auf einander unmöglich wurde. Spinoza hob deshalb ganz konsequent die Vielheit der Substanzen auf und liess nur eine, Gott oder die Natur, bestehen. Allein Leibnitz konnte die Konsequenz dieses Ausspruchs, wonach die einzelnen Menschen nur zu Accidenzen (*Modi*) Gottes wurden, theils aus dem natürlichen Gefühl der eignen Selbstständigkeit, theils aus religiösen Bedenken nicht anerkennen und blieb deshalb bei der Vielheit der Substanzen, aber hielt im Uebrigen deren Begriff fest, wodurch ihm der gegenseitige Influxus der Substanzen zu einer Unmöglichkeit wurde. Er erfand deshalb den Ausweg der prästabilirten Harmonie; Kant mag wieder diese nicht zulassen und stützt sich dabei auf seinen Satz 12 (S. 44 des Textes); dessenungeachtet erkennt er die wechselseitige Verknüpfung der Substanzen an (S. 46); und so bleibt ihm nur übrig, diese Gemeinschaft derselben in Gott, als ihre gemeinsame Ursache, zu verlegen. Man kann entgegnen, dass ja Leibnitz mit seiner Harmonie nur dasselbe gethan habe, und in Wahrheit ist auch der Unterschied nicht sehr bedeutend; Kant will „eine wirkliche Einwirkung der Substanzen auf einander durch wahrhaft wirkende Ursachen“ von Gott ableiten, während die Harmonie, welche nach Leibnitz von Gott kommt, nur von solcher Art ist, dass die innern Vorgänge in den einzelnen Substanzen mit einander durch Gottes Einrichtung übereinstimmen, ohne causal von einander abhängig zu sein. — Man sieht, das Eine ist so künstlich und willkürlich wie das Andere; Kant nähert sich mehr dem gewöhnlichen Vorstellen, aber vermag diese „wirkliche Einwirkung“ an sich nicht begreiflich zu machen, da diese dem Begriff der Substanz widerspricht; Leibnitz's Annahme erscheint zwar gekünstelter, aber hält sich strenger an die aus dem Begriff der Substanz folgende Unmöglichkeit des physischen Einflusses; philosophisch dürfte also die letztere Ansicht

höher stehen als die, welche Kant bietet. Uebrigens haften auch an der Ansicht Kant's so viel andere Schwierigkeiten, dass selbst ihre anscheinende Einfachheit verschwindet; namentlich ist schwer einzusehen, wie die zeitlose Vorstellung Gottes von Beziehungen der Substanzen zu einander in eine zeitlich verlaufende reale Einwirkung der Substanzen auf einander umschlagen soll. — Der weiter unter No. 3, S. 48 erreichte Beweis für das Dasein Gottes ist nur erst die Folge davon, dass die Welt zu unabhängigen Substanzen gemacht wird; nur diese einseitige Abstraktion nöthigt dann zu der Annahme eines Gottes, welcher diesen Fehler durch seine Allmacht wieder gut machen soll.

So zeigt diese Schrift, dass selbst ein Geist wie der von Kant, wenn er sich in die Formeln der alten Metaphysik verstricken lässt, vergeblich sich bemüht, ihnen sich zu entwinden. Man sieht an vielen Stellen dieser Schrift deutlich, wie Kant das Hohle und Mangelhafte dieser alten Begriffe und Beweismethoden fühlt, und wie er damit in ein Netz selbstgesponnener Kategorien eingezwängt wird, in dem man zwar mannichfach sich hin- und herbewegen und allerlei Künsteleien zu Stande bringen kann, aber von dem Zugange zur Erkenntniss des Seienden völlig abgeschlossen bleibt. Man sieht, wie Kant wiederholt praktische und greifbare Resultate aus diesen hohlen Kategorien herauszupressen sucht, und wie sein eindringender Geist überall von den Fesseln dieser Stubengelehrsamkeit sich gedrückt fühlt; auch kann man ahnen, dass dieser Geist in den Stand kommen wird, diese Fesseln zu sprengen; aber noch erscheint er hier als ein im Ganzen folgsamer Famulus des alten gelehrten Herrn Doktor, und der in ihm steckende Faust kommt erst später nach zwanzigjährigem Ringen zum Durchbruch.

XI.

Träume eines Geistersehers

erläutert durch

Träume der Metaphysik.

1766.

(Der Text ist B. XXXIII. Abth. C. S. 55—119 befindlich.)

1) **Vorbericht.** (**S. 56.**) Diese Schrift ist zuerst 1766 bei Kanter in Königsberg oder bei Hartknoch in Riga herausgekommen. Sie ist durch den zu dieser Zeit durch seine Visionen und Schriften grosses Aufsehen erregenden Emanuel von Swedenborg veranlasst worden, wie Kant im zweiten Theile dieser Schrift selbst erzählt. Kant hatte die Nachrichten über diesen Mann mit Interesse verfolgt, auch dessen grosses Werk *Arcana cölestia, quae in scriptura sacra verbo domini sunt detecta*, 8 Bände, London 1749—1756, sich angeschafft und dasselbe gelesen. Schon im Jahre 1763 schrieb Kant unter dem 10. August einen ausführlichen Bericht an ein Fräulein v. Knobloch; dann veröffentlichte er 1764 in der Königsberger Zeitung einen „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“, welche beide Schriften sich schon mit Swedenborg beschäftigen. Im Jahre 1766, also noch 4 Jahre vor seiner Dissertation über die Prinzipien der Sinnes- und der Verstandes-Welt, welche als das Zeichen des Ueberganges zu seinem neuen System gilt, verfasste Kant diese dritte

Schrift über Swedenborg, von der und den vorigen Ueberweg (Geschichte der Philosophie III. 154) sagt: „Diese Schriften halten zwischen Ernst und Scherz die „Mitte, und Kant geht in ihnen mehr und mehr zu einer „skeptischen Haltung fort.“ Ein Urtheil, dem man nicht beitreten kann, da vielmehr diese Schrift hier schon den deutlichen Uebergang Kant's zu seinem neuen Systeme verräth. — Swedenborg war am 29. Januar 1688 in Stockholm geboren; sein Vater war Bischof von West-Gothland. Er erhielt eine gelehrte, aber fromme Erziehung, bereiste mehrmals die kultivirtesten Länder Europa's und wurde in Folge seiner gelehrten Schriften über Physik und Mineralogie 1716 zum Assessor bei dem Bergwerkskollegium in Stockholm ernannt. 1719 erhob ihn die Königin Ulrike wegen seiner mathematischen Schriften in den Adelstand. Erst 1743 und 1744 begannen seine religiösen Visionen und sein Geisterverkehr, von denen Kant die auffallendsten Fälle in dem II. Theil dieser Schrift mittheilt. Swedenborg selbst hat diese Vorfälle in seinen Schriften nie erwähnt; diese beschäftigen sich vielmehr von dieser Zeit ab nur mit der Religion und mit einer Bibelauslegung, wobei sich Swedenborg nur eine innere Offenbarung und heilige Erleuchtung, die ihm während des Lesens derselben zu Theil geworden, zuschrieb. Seine Lehre, die sich in keinem wesentlichen Gegensatz gegen die Auffassung der Kirche stellte, fand viele Anhänger in Schweden und in England, und Sekten, die sich von Swedenborg ableiten, bestehen noch heute in nicht unbedeutender Zahl sowohl in diesen Ländern wie in Amerika. Die wichtigsten Schriften Swedenborg's sind von Tafel und Hofacker in das Deutsche übersetzt worden.

Aus dieser Darstellung erhellt, dass jener übernatürliche Geisterverkehr, welcher für Kant den Hauptgegenstand bildet, in dem Leben und der Thätigkeit dieses Mannes sehr zurücktritt, und dass, da er selbst darüber in seinen Schriften schweigt, Vieles davon auf Entstellungen und Uebertreibungen zurückzuführen sein wird. Indess erregte gerade dieses wunderbare Stück aus seinem Leben zu jener Zeit das meiste Aufsehen, und daraus mag sich auch erklären, dass Kant sich wiederholt und eingehend damit beschäftigt hat. Als Kant diese

Schrift herausgab, lebte Swedenborg noch und ist erst im März 1772 in London gestorben.

Aus dem Vorbericht erhellt bereits der halb scherzende und satirische Ton, in dem diese Schrift gehalten ist; ein Ton, der gegen die philosophischen Schriften Kant's stark absticht und die reiche Begabung Kant's nach allen Richtungen an den Tag legt.

Die Tiara, Kopfbedeckung des Papstes, ist von drei übereinander stehenden goldenen Kronen umgeben. Constantin der Gr. soll dem Papst die erste Krone geschenkt haben; Bonifacius VIII. (gest. 1303) soll die zweite zum Zeichen der Macht über geistliche und weltliche Dinge, und Clemens V. (gest. 1314) die dritte hinzugefügt haben, um mit diesen drei Kronen die Macht des Papstes in der leidenden, streitenden und triumphirenden Kirche oder im Himmel, auf Erden und in der Hölle anzudeuten. Auch hat man diese Kronen auf die damals bekannten drei Welttheile bezogen.

Schlüsselgewalt ist nach Matthäus 16 v. 19 die Gewalt der Geistlichen, Sünden zu vergeben oder zu behalten. Die Päpste führen deshalb einen Schlüssel in ihrem Wappen. Seit Innocenz III. wurde es herrschende Meinung, dass die Priester nicht blos von Kirchenstrafen (*clavis jurisdictionis*), sondern auch von der Schuld vor Gott an Gottes Stelle und in einer, auch im Himmel gültigen Weise (*clavis ordinis*) absolviren können. Dies sind die drei Kronen und die zwei Schlüssel, deren Kant hier gedenkt.

2) **Th. I. Erstes Hauptstück. (S. 68.)**

Der ganze erste Theil dieser Schrift hat, abgesehen von seinem besondern Inhalt, das eigenthümliche Interesse, dass an ihm sich erkennen lässt, wie das Denken Kant's in dieser Zeit schon mit der Philosophie Leibnitzens gebrochen hatte und sich in einem Zustand des Suchens und der Ungewissheit befand, welcher ihn allmählich seinen spätern Ideen immer näher führte, deren erster formulirter Ausdruck 4 Jahre nach dieser Schrift in der 1770 erschienenen Dissertation über die Prinzipien der Sinnes- und Verstandes-Welt von Kant veröffentlicht wurde. Es war Kant schon 1766 ein Licht aufgegangen, dass es mit jener Dogmatik, die Alles erkennen und

Alles definiren will, nicht weit her ist; deshalb seine herbe Kritik hier über das, was diese Dogmatik bisher über die Seele und die Geister gelehrt hatte. Dabei bleibt indess das Verfahren Kant's selbst noch dogmatisch; er geht von Definitionen aus und hilft sich nur dadurch weiter, dass er sie dann mit der Erfahrung vergleicht, während nach Locke's Vorgang es wohl richtiger gewesen wäre, den Begriff des Geistes, der hier gesucht wird, zunächst aus der Wahrnehmung abzuleiten, wenn es überhaupt richtig ist, dass aller Inhalt des Seienden nur durch Wahrnehmung dem Wissen zugeführt werden kann. Diese Wahrnehmungen sind nun für den Begriff des Geistes offenbar die Selbstwahrnehmungen der Zustände der eignen Seele. Aus diesen mannichfachen, theils gleichzeitig, theils hintereinander wahrgenommenen Zuständen sondert das trennende Denken allmählich die in denselben wiederkehrenden Elemente aus, und so entsteht der Begriff der Seele als die Einheit dieser Elemente bei ihrem mannichfachen Wechsel in Graden und in den verschiedenen Besonderungen dieser Elemente. Dieser Begriff der Seele, welcher sich in Folge dieser Selbstwahrnehmungen bei jedem, auch dem beschränktesten Menschen mehr oder weniger bestimmt ausbildet, ist die Unterlage für den Begriff des Geistes, worunter man zunächst ein Wesen gleich der menschlichen Seele, aber ohne Verbindung mit einem Leibe, zu verstehen pflegt, welches Wesen dann zu einer Mannichfaltigkeit von Individuen und Arten durch das verbindende Denken besondert werden kann, je nachdem die Elemente der Seele mehr oder weniger gesteigert und in verschiedener Weise mit einander gemischt werden. Allmählich geht diese Steigerung bis zur Grenzenlosigkeit oder Unendlichkeit der einzelnen Bestimmungen oder Eigenschaften fort, und dann ist die Vorstellung eines Geistes erreicht, wie sie für Gott in der christlichen Religion besteht. Diese Weise, den Begriff des Geistes zu finden und die daran hängenden Schwierigkeiten und Fragen verständlich zu machen und zu lösen, wäre natürlicher gewesen als der von Kant hier eingeschlagene, noch halb deduktive Weg, da er im Grunde doch auf jene Weise fortwährend sich stützen muss.

So ist die Frage, ob die Seele einen Ort habe, und welchen, und ob sie einen Raum erfülle, nur deshalb

schwierig, weil die Selbstwahrnehmung darüber keine unmitelbare Kunde giebt. Dasselbe gilt für die Frage über die Art ihrer Verbindung mit dem Körper und der Wirksamkeit beider auf einander. Diese Fragen sind noch heute so ungelöst wie zu jener Zeit, trotz aller Fortschritte der Anatomie und Physiologie. Die eigenthümliche Einheit, welche in dem Ich alle Thätigkeiten und Zustände der Seele durchdringt und dieses Ich gleichsam zu dem strahlenden Brennpunkt der Seele macht, ohne dass man dieses Ich näher bestimmen kann, ist mit der Mannichfaltigkeit der seelischen Zustände, mit den Gegensätzen des gleichzeitigen Begehrens und Wollens, des gleichzeitigen Schmerzes und Vergnügens und mit der Lebendigkeit aller Theile des räumlichen Leibes so schwer zu vereinen, dass noch heute die verschiedensten Erklärungen versucht werden, um diese Vielheit zu verstehen und mit der Einheit zu versöhnen.

Auch Kant sucht hier eine Lösung dafür. Er hilft sich mit der Unterscheidung des Einnehmens eines Raumes von dessen Erfüllung; jenes geschieht durch die Wirksamkeit der Kraft, dieses durch den Widerstand der Materie. Deshalb könne ein Geist einen Raum einnehmen und doch einfach sein, gleich dem einzelnen Körperelement, welches die Raumerfüllung und Figur der Materie nur durch die äussere Wirkung auf andere Körperelemente herbeiführe. Es sind dies Gedanken über die Atome, die Kant schon in seiner Dissertation über die physische Monadologie 1756 entwickelt hatte. Dadurch ist Kant im Stande, die Allgegenwart der Seele in ihrem Leibe nicht als eine Gegenwart an allen Orten oder an einem bestimmten Orte desselben, sondern den Leib als die Sphäre der äussern Wirksamkeit der Seele, ohne eine Vielheit von Theilen, oder Gestalt derselben zu erklären. Man sieht, es ist der Begriff der in die Ferne wirkenden Kraft, womit Kant die Allgegenwart der Seele in ihrem Körper mit ihrer Einheit und Untheilbarkeit zu versöhnen sucht.

Dunkler bleibt die Erklärung Kant's über die Art der Wirksamkeit zwischen Körper und Seele. Er hebt die Schwierigkeiten hier gut hervor, gelangt aber nur dahin, „dass anscheinend das geistige Wesen innigst der „Materie gegenwärtig sei, mit der es verbunden ist, und

„es wirke nicht auf die äussern Kräfte der Elemente, „womit diese unter einander im Verhältniss sind, son- „dern auf das innere Prinzipium ihres Zustandes.“ Dies sind zum Theil Leibnitz'sche Gedanken über die Natur der Monaden, theils nur andere Worte für den zu erklärenden Begriff. — Die Einheit von Seele und Körper, gesteht Kant offen, nicht erklären zu können; d. h. Alles, was bisher die Philosophie darüber aufgestellt habe, genüge ihm nicht.

3) **I. Theil. Zweites Hauptstück. (S. 83.)**

Dieser Abschnitt gehört zu dem Geistreichsten, was Kant überhaupt geschrieben hat. Er zeigt hier in glänzender und treffender Weise, wie leicht es in der Philosophie ist, wenn man einmal den Weg der Erfahrung verlässt, die wunderbarsten Gestaltungen und Systeme zu bilden, und zwar Alles in streng logischer Konsequenz gewisser an sich höchst scheinbarer Prinzipien. Kant giebt selbst hier eine Probe davon, die an Scharfsinn und Folgerichtigkeit gar vielen Systemen grosser Philosophen an die Seite gestellt werden könnte; aber er ist weit entfernt, diese Probe für mehr als einen T r a u m d e r M e t a p h y s i k zu halten; so streng und stramm weiss dieser grosse Mann seinen Geist in der Zucht der Fundamentalsätze der Erkenntniss zu halten und sich den Lockungen der Eitelkeit und der Lust eines phantastischen Schaffens zu entziehen.

Die ganze Anlage und Ausführung dieses Abschnittes erinnert lebhaft an das Werk von v. H a r t m a n n, „Die Philosophie des Unbewussten“, Berlin 1869, welches ein ungewöhnliches Aufsehen in der philosophischen und ausserphilosophischen Welt gemacht hat. Kant verfolgt hier dieselbe induktive Methode, wie Hartmann in seinem Werke, wenn er auch das Material weniger häuft; er benutzt die Wahrscheinlichkeitsrechnung ebenso, wenn auch weniger in mathematischen Formeln, bei Ableitung seiner jenseit der Erfahrung liegenden Sätze, und er weiss das Ganze seiner Ergebnisse noch in einem strengern Zusammenhange und freier von Ueberschwänglichkeiten zu halten, als es bei Hartmann geschieht. Auch Kant führt hier zu einem Monismus, wie ihn Hartmann als höchstes Prinzip hinstellt; auch Kant zieht, wie Hartmann, aus sei-

nen Hypothesen Folgerungen für die Erfahrungswelt, welche durch ihren Glanz und ihre Trag-Weite den Leser überraschen, und die auftauchenden Bedenken werden von Beiden durch kleine Modificationen und Umbiegungen der Hauptsätze gleich geschickt beseitigt; dennoch schliesst Kant mit den auf sich selbst bezogenen Worten des Kutschers von Brahe: „Guter Herr, auf den Himmel „mögt Ihr Euch wohl verstehen, aber hier auf der Erde „seid Ihr ein Narr." — Kant spricht in diesem Abschnitt gelegentlich zwei Sätze aus, die als Motto jeder Kritik der Hartmann'schen Philosophie des Unbewussten vorgesetzt werden könnten (S. 71): „Uebrigens ist die Berufung auf immaterielle Prinzipien eine Zuflucht der fau„len Philosophie und darum auch die Erklärungsart in „diesem Geschmack nach aller Möglichkeit zu vermeiden," und (S. 82): „Metaphysische Hypothesen haben eine so „ungemeine Biegsamkeit an sich, dass man sehr unge„schickt sein müsste, wenn man sie nicht einer jeden „Erzählung bequemen könnte, selbst ehe man ihre Wahr„haftigkeit untersucht hat." — Dies sind goldene Worte, die jeder Philosoph bei seinen metaphysischen Studien vor Augen haben sollte. — Die Kritik hat deshalb ehrerbietig vor diesem Abschnitt zurückzutreten; er ist eine Dichtung innerhalb der Philosophie, und Kant selbst will ihn für nicht mehr gehalten wissen; deshalb ist hier kein Raum zu einzelnen Mäkeleien; man hat das Ganze zu nehmen und zu bewundern, was allen Philosophen in meisterhafter Weise zeigt, wie leicht es einem grossen Manne ist, Gedankennetze, gleich ihnen und besser als sie, zu spinnen, wenn man einmal die harten und vielleicht langweiligen Fundamentalgesetze der Erkenntniss überspringen will. Dieser Abschnitt ist so voll geistreicher Einfälle, dass man noch heute davon zehren kann, und dass man glaubt, eine Arbeit aus neuester Zeit vor sich zu haben. An mehreren Stellen finden sich beinah dieselben Gedanken, die in v. Hartmann's Werke zu den geistreichsten gehören und dort nur in grösserer Ausführlichkeit entwickelt werden. Auch das Unbewusste spielt hier bei Kant schon eine grosse Rolle, und doch dürfte Hartmann diese Schrift Kant's bei Abfassung seines Werkes wohl noch nicht gekannt haben.

Die drei Arten von Leben, welche nach Kant die

Alten angenommen haben sollen, sind von **Aristoteles** aufgestellt worden; man sehe seine 3 Bücher über die Seele. II. Kap. 2 bis 5. (B. XLIII. S. 80.)

4) Drittes Hauptstück. (S. 91.)

Kabbala, wörtlich „die empfangene Lehre“ oder die Tradition, bezeichnet die seit dem 12ten Jahrhundert allmählich zu einer eigenen Schule und Literatur ausgebildete, wesentlich religiöse Geheimlehre der Juden. Das Wort Antikabbala hier will nur den Gegensatz gegen das Geheime überhaupt bezeichnen, oder, wie Kant selbst hinzufügt, die gemeine Philosophie im Gegensatz zur geheimen. — Die natürliche Erklärung, welche Kant hier von den Erscheinungen giebt, welche Geisterseher wachend wahrgenommen haben wollen, ist bedenklich, wie er selbst in der Anmerk. S. 88 anerkennt; gegenwärtig werden solche Sinnestäuschungen, so weit sie nicht Betrug sind, aus der specifischen Energie der Nerven erklärt, die bei jeder Art ihrer Erregung, sei es von innen oder durch äussere Gegenstände, immer nur in einer und derselben Weise wirken und deshalb, wenn sie durch lebhafte Vorstellungen von innen erregt werden, auch in der Seele den Eindruck einer von aussen kommenden Wahrnehmung machen können.

5) Viertes Hauptstück. (S. 95.)

Kant führt hier sehr unterhaltend den wichtigen Satz aus, dass die Gefühle des Menschen niemals als ein Mittel oder Weg zur Erkenntniss der Wahrheit gelten können; dass sie, mögen sie sittlicher Natur sein oder nur der Lust angehören, niemals weder zur Bestätigung, noch zur Widerlegung eines Erkenntnisssatzes dienen dürfen. Allein so leicht man auch bereit ist, diesem Satze in seiner Allgemeinheit beizustimmen, so schwer ist es in der Ausübung und im Leben, denselben zu befolgen. Kant meint hier, dass er sich von dem Einfluss der Gefühle auf sein Erkennen ziemlich befreit habe; aber zeigt nicht seine Kritik der praktischen Vernunft, sein moralischer Beweis von dem Dasein Gottes, seine Unterscheidung praktischer und theoretischer Wahrheit deutlich, dass er keineswegs vermocht hat, sich dem Einfluss des durch seine fromme Erziehung auf-

genommenen religiösen, mit starken Gefühlen verknüpften Glaubens zu entziehen?

Für die hier vorliegende Frage war allerdings Kant von der zu seiner Zeit herrschenden Manie, an Geister und deren Verkehr mit Menschen zu glauben, frei; und er spricht hierüber als wahrer Philosoph nicht: Es ist falsch, sondern nur: *Non liquet*, d. h. die Fundamentalsätze der Erkenntniss reichen nicht in dieses Gebiet. Wenn Kant schliesslich behauptet, dass der Mensch niemals über Geister etwas wissen könne, so ist dies von dem vermeintlichen „Principium" derselben zu verstehen. An sich hat jeder Mensch in seiner Selbstwahrnehmung ein weitreichendes Mittel, seine Seele kennen zu lernen, und nur, wenn er damit nicht zufrieden, dergleichen Kenntniss blos als eine äusserliche gelten lässt und deshalb nach einer innern verlangt, kann dieser Ausspruch Kant's eintreten, aber nur deshalb, weil der Mensch durch seine Beziehungsform von Aeusserlich und Innerlich sich mit seiner Erkenntniss in eine unendliche Reihe verwickelt. (B. I. 51.)

6) **Theil II. Erstes Hauptstück. (S. 101.)**

Das, was Kant hier über Swedenborg's Leben und Schriften berichtet, ist durch das in Erl. 1 Angeführte zu vervollständigen und beziehungsweise zu berichtigen.

Artemidor von Ephesus lebte um die Mitte des 2ten Jahrhunderts vor Christus und bereiste die Küsten Asiens, Griechenland und Italien; die Resultate legte er in einer Schrift über Traumdeutung (Ονειροκριτικη) nieder, in der er aber nicht blos davon, sondern auch über die Sitten und Gebräuche jener Länder interessante Mittheilungen machte.

Apollonius von Tyana war ein Zeitgenosse von Christus und ein strenger Anhänger der Lehre des Pythagoras, den er in Lehrweise und Kleidung nachahmte. Er sammelte viel Schüler um sich, machte grosse Reisen, trat als Sittenlehrer auf, wollte aber auch die Zukunft vorhersagen und Wunder verrichten können. Diese Aehnlichkeit mit Christus wurde schon im Alterthume, wie später bemerkt, und Hierokles, ein Christenfeind, benutzte sie am Ende des 3ten Jahrhunderts, um Apollonius dem Christus entgegenzustellen. Ebenso musste Philo-

strat aus Lemnos, ein griechischer Sophist und Rhetor, aus den zerstreuten und fabelhaften Nachrichten über Apollonius auf Befehl der Julia, Gemahlin des Kaisers Septimius Severus, eine Beschreibung von Apollonius' Leben in 8 Büchern verfassen, welche zur Bekämpfung des damals schon sehr verbreiteten Christenthums dienen sollte.

Wenn es darauf ankommt, die Bereitwilligkeit der Menge, an Wunder zu glauben, durch Beispiele aus der neuern Geschichte darzulegen, so kann dazu vor Allem das benutzt werden, was Hume in seiner „Untersuchung des menschlichen Verstandes" Abth. X. über Wunder aus Frankreich und Spanien berichtet. Es ist auffallend, dass Kant diese Mittheilungen nicht benutzt, obgleich er damals Hume's Buch schon gekannt haben wird.

7) **Th. II. Zweites Hauptstück.** (S. **114**.)

Der hier gegebene Auszug aus Swedenborg's Hauptwerke stimmt allerdings vielfach mit der in Th. I. Abth. 2 von Kant aufgestellten geheimen Philosophie, indess ist dieser Stoff dort doch in ganz anderer Weise geistig verarbeitet und in einem vernünftigern Zusammenhang gebracht, als es bei Swedenborg der Fall ist. Jene Arbeit Kant's erleidet also dadurch keinen Abbruch. Dieser Abschnitt hier ist für Kant's Entwickelung von Interesse, da er hier deutlich merken lässt, dass er schon damals (1766) alle „die Erfahrung überschreitende Metaphysik „für ein Blendwerk halte und alle Urtheile sich jederzeit „auf die Erfahrungsbegriffe stützen müssen." (S. 113.) Dies wird dann das grosse Thema, welches den Kern seiner 15 Jahre später erschienenen Kritik der reinen V. bildet, in welcher die Metaphysik nicht mehr die Erkenntniss des jenseit der Erfahrung Liegenden bedeutet, sondern die Lehre von den in dem menschlichen Geiste selbst liegenden Formen und Stammbegriffen ist, die zwar aller Erfahrung vorhergehen, aber doch nur zur Bildung der Erfahrung benutzt werden können; während ihre Ausdehnung über die Erfahrung hinaus nur dialektisch sei und zum blossen Schein führe.

Die (S. 114) stiptische Kraft der Selbsterkenntniss bezeichnet die verdichtende Kraft derselben, von στειβω, = zusammenziehen, mit Füssen treten, verdichten.

8) **Th. II. Drittes Hauptstück.** (**S. 119.**)

Dieser letzte Abschnitt bestätiget das in Erl. 7 über die innere philosophische Entwickelung Kant's Angedeutete. Die Fragen über die Natur der Seele, über die Freiheit und Vorherbestimmung sowie über die Unsterblichkeit werden (S. 115) ausdrücklich als für die Philosophie unlösbar erklärt, genau wie in der Kritik d. reinen V., und es wird hier schon ausgesprochen, dass dies für diejenige Philosophie gelte „die über ihr eigen „Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, „sondern auch deren Verhältniss zu dem Verstande des „Menschen kennt", womit schon deutlich das Wesen der spätern kritischen Philosophie ausgesprochen ist. — Ebenso stimmt das, was Kant hier (1766) über die Natur der Ursache sagt, genau mit Hume; aber es widerspricht geradezu Kant's Dissertation über die Prinzipien der Erkenntniss von 1755, in denen noch bestimmt behauptet wird, dass in der Ursache Alles enthalten sein müsse, was in der Wirkung hervortritt. (B. XXXIII. Abth. C. S. 18 u. Erl. 10 zu dieser Stelle S. 92.) Ferner sagt hier Kant (S. 117): „Man kann leicht von Allem den Grund an„geben, wenn man sich gestattet, Thätigkeiten und Wir„kungsgesetze zu ersinnen, wie man will. — Da Ver„nunftgründe in solchen Fällen weder zur Erfindung noch „zur Bestätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von „der mindesten Erheblichkeit sind, so kann man nur den „Erfahrungen das Recht der Entscheidung einräumen." Deutlicher wie hier kann man mit der alten Metaphysik, Leibnitz und Wolf eingeschlossen, nicht brechen. So zeigt diese Schrift hier, dass die Wendung Kant's in seinen philosophischen Ueberzeugungen sich nicht erst von 1770 datirt, wie man gewöhnlich und auch Ueberweg annimmt, sondern dass der Umschwung, wenigstens in negativer Weise, sich schon 1766 bei Kant vollzogen hatte. Deshalb stockt auch die früher so fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit bei Kant nicht erst von 1770, sondern schon von 1766 ab, von wo bis 1781 neben der Schrift: Ueber den Unterschied der Gegenden im Raume und der Dissertation über die Sinnes- und Verstandeswelt nichts Erhebliches von Kant veröffentlicht worden ist; diese beiden Schriften stehen aber schon mit seinem neuen System in naher Verbindung.

Der Schluss unserer Schrift enthält auch schon die Andeutung, wie Kant später diese der Erkenntniss unerreichbaren Fragen aus dem moralischen Gefühl zu lösen versuchen werde, und wenn Kant als Trost über die theoretische Unlösbarkeit dieser Fragen mit den Worten schliesst: „Lasst uns in den Garten gehen und arbeiten“, so ist dies derselbe schöne Gedanke, den Goethe in dem zweiten Theile seines „Faust“ als die Lösung der ähnlichen Räthsel bietet, die den Faust im ersten Theile in Verzweiflung und Verbrechen stürzen.

XII.

Vom ersten Grunde
des Unterschieds
der Gegenden im Raume.

1768.

(Der Text ist B. XXXIII. Abth. C. S. 123—130 enthalten.)

1) **Titel.** (**S. 121.**) Dieser kleine Aufsatz Kant's ist zuerst in den „Wöchentlichen Königsberger Frage- und Anzeigungs Nachrichten“ Stück 6, 7 und 8 erschienen. Später hat Kant den wesentlichen Inhalt desselben in den § 13 seiner Prolegomenen aufgenommen (B. XXII. 35), aber sonderbarer Weise dort zum Beweise der Idealität des Raumes benutzt, während er ihn hier zum Beweis der Realität des Raumes benutzt.

2) **Der Aufsatz selbst.** (**S. 130.**) Man wird den Aufsatz besser verstehen, wenn man statt des Wortes „Gegenden“ das Wort „Richtungen“ setzt, was die Meinung Kant's deutlicher bezeichnet, wie denn Kant selbst S. 124 die Gegend als das, wohin etwas gerichtet ist, bezeichnet.

Die hier von Kant behandelte Frage ist schon in der Erl. 15 zu den Prolegomenen erörtert worden (B. LV. 29), indess mehr aus dem dort festgehaltenen Gesichtspunkte, wonach Kant aus dieser Inkongruenz der Gestalten, trotz ihrer Gleichheit und Aehnlichkeit, die Idealität des Raumes als einer blossen Form unserer

Sinnlichkeit ableiten will. Hier will Kant aus dieser Inkongruenz folgern, „dass der absolute Raum unabhän„gig von dem Dasein der Materie eine eigene Realität „habe“ (S. 124); also das Entgegengesetzte, und die Kritik hat deshalb auch eine andere Richtung zu nehmen. Bei näherer Prüfung dürfte sich ergeben, dass die Sonderbarkeit, welche Kant in dieser Inkongruenz der beiden Hände, der Windungen der Pflanzen und Schneckenhäuser findet, weder als Beweismittel für die Wirklichkeit, noch gegen die Wirklichkeit des Raumes benutzt werden kann, sondern auf der isolirten oder nichtisolirten Betrachtung einer Gestalt beruht, welche sich ebenso mit der Idealität wie Realität des Raumes verträgt. Schon zwei gleiche und ähnliche rechtwinklige Dreiecke erhalten durch ihre Lage einen Unterschied gegen einander, wenn man sie so aneinander stellt, dass die längere oder kürzere Kathete beider aufeinander fällt. Das Gleich und Aehnlich gilt also nur für diese Figuren wie für viele andere, wenn man jede für sich betrachtet; da ist alles Einzelne in der einen genau dem entsprechenden Einzelnen in der andern gleich. So wie aber diese Dreiecke nicht mehr isolirt, sondern in Bezug auf einen dritten Punkt oder Ort im Raume aufgefasst werden, zeigt sich, dass sie in dieser Beziehung von einander unterschieden sind, dass z. B. die Hypothenuse des einen jenem Orte näher liegt als die andere. Diese Beziehung auf ein Drittes ist das, was man gewöhnlich Richtung und was Kant die Gegend nennt. Noch deutlicher zeigt sich dies, wenn dieser dritte Punkt zwischen den beiden Dreiecken (Gestalten) genommen wird; die gleichen und ähnlichen Gestalten werden dann zu symmetrischen Gestalten, wenn die Entfernung beider von diesem Punkte gleich ist, aber die entgegengesetzten Richtungen hat. — Schon hier hatte Kant dieselbe Schwierigkeit, die ihm die rechte und linke Hand verursachten. Bei ebenen Figuren verschwindet dieser Unterschied durch das Decken und Aufeinanderlegen derselben; aber doch nur dadurch, dass man dabei die eine Figur umkehren, d. h. ihre Richtung der der andern zuvor gleich machen muss. Wenn die Hände keine dritte Dimension hätten, so würde dies auch bei ihnen ausführbar sein; allein hier wird durch die dritte Dimension

dies gehindert, welche die ebene Fläche bei den Händen aufhebt. Dagegen findet der Begriff der symmetrischen Gestaltung auch bei ihnen volle Anwendung, wenn man, wie Kant angiebt, von ihren entsprechenden Punkten Perpendikel auf eine zwischen ihnen gelegte Ebene fallen lässt. Jene von Kant so wunderbar erachtete Symmetrie, die er Inkongruenz nennt, folgt mithin aus der Natur des Raumes selbst, indem von einem Punkte, oder von einer Linie oder von einer Ebene in demselben aus Gestalten mit gleichen Abständen ihrer entsprechenden Punkte nach entgegengesetzten Richtungen immer gebildet werden können, die isolirt einander gleich und ähnlich sind, aber in der Richtung ihrer einzelnen Theile Gegensätze bilden. Diese Richtungen sind für Getalten, wie die des menschlichen Körpers ihnen selbst einwohnende, wenn die Mittellinie oder Ebene, nach der sich die Symmetrie bestimmt, in den Körper selbst fällt und dabei nicht für die ganze Oberfläche gilt; dann hat der Mensch schon an seinem eigenen Körper und dessen empfundenen Unterscheiden des Links und Rechts Richtungen, die für ihn fest und unveränderlich bestehen, und er ist im Stande, danach alle Gestalten, Richtungen und Bewegungen ausserhalb seiner zu bestimmen. Allein da die Mittellinie, nach der diese Richtungen sich für den einzelnen Menschen bestimmen, von ihm selbst bei Umdrehung seines Körpers mit gedreht wird, so gestalten sich damit diese Bezeichnungen von links und rechts für andere Gegenstände und Bewegungen zu blossen Beziehungen, und dieselbe Bewegung oder Richtung kann bald eine linke, bald eine rechte genannt werden, je nachdem der Mensch, auf den diese Bewegungen bezogen werden, sich dreht. Deshalb ist die Bezeichnung von links und rechts für dritte Gegenstände nur der Ausdruck einer Beziehung, welche keine absolute Richtung bezeichnet, und sie nimmt deshalb in dieser Anwendung an der neckenden und wechselnden Natur aller Beziehungsformen Theil, während für den einzelnen Menschen (isolirt) dieses Links und Rechts seiende Bestimmungen bezeichnen, die von diesem Mangel der Beziehungen frei sind.

Damit dürften die Schwierigkeiten, die Kant hier behandelt, sich lösen. Aber um so sonderbarer ist es,

dass Kant daraus den Beweis für einen „allgemeinen absoluten Raum" hernimmt. Er hat Recht, dass der Unterschied der symmetrisch geordneten Gestalten sich erst durch ihre Beziehung auf einen Ort ausserhalb ihrer herausstellt; allein dieser Ort ist in keinem Falle der allgemeine absolute Raum, unter dem Kant den einigen, aber leeren Raum versteht, den er hier auch den ursprünglichen oder den absoluten Weltraum nennt; denn in diesem fehlen alle festen Punkte zur Bemessung dieser Symmetrie, und diese Symmetrie der linken und rechten Hand würde auch in einem endlichen und diskontinuirlichen Raum bestehen bleiben, wenn nur zwischen beiden Händen eine Ebene möglich bleibt, von der die Unterschiede beider Hände gleiche Entfernungen, aber in entgegengesetzter Richtung zeigen. Diese Symmetrie oder Inkongruenz beruht also lediglich auf dieser Möglichkeit eines zwischen den beiden Gestalten befindlichen Raumes und entspringt aus der Beziehung derselben auf diesen Raum oder Ort. Diese Möglichkeit ist allerdings durch die Natur des Raumes, wie ihn die Wahrnehmung dem Menschen zuführt, immer gegeben; aber diese Möglichkeit bleibt dieselbe, mag der Raum als eine blosse Form unserer Sinnlichkeit oder als ein Verhältniss der Körper zu einander (Leibnitz) gelten, oder mag der Raum nach der Auffassung des Realismus zu dem Seienden gehören.

XIII.

Ueber
die Form und die Prinzipien der
sinnlichen und Verstandeswelt.

1770.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. Abthl. C. S. 131—176.)

1) **Titel. (S. 131.)** Diese Schrift ist eine lateinisch geschriebene Dissertation, welche Kant in Folge der ihm damals übertragenen Professur der Logik und Metaphysik verfasste und am 20. Aug. 1770 öffentlich vertheidigte. Die deutsche hier gegebene Uebersetzung rührt von dem Herausgeber her. Diese Dissertation gilt allgemein als der Vorläufer der 11 Jahre später erschienenen Kritik d. reinen Vern. Indess trifft dies nur für die Begriffe von Raum und Zeit zu, aber nicht für die Begriffe von Kant's Kategorientafel. Dass übrigens Kant schon seit 1766 mit der Leibnitz'schen Philosophie gebrochen hatte, erhellt aus den beiden hier unter II. und III. erläuterten Schriften; aber selbst in Bezug auf die Begriffe von Raum und Zeit war Kant hier noch nicht sich vollkommen klar. Ueberweg sagt (Geschichte der Philosophie, Th. III. S. 155): „Die Zeit von 1769—1781 kann mit vollerem Recht als „die vorangegangene die Periode des Suchens nach einem „durchgängig neuen Lehrgebäude genannt werden.“ Bei der Wichtigkeit dieser Schrift für die innere Entwicke-

lung des Kant'schen Systems ist deren Erläuterung hier mit der entsprechenden Ausführlichkeit erfolgt.

2) **Erster Abschnitt. Begriff der Welt. § 1. (S. 136.)** Der Ausdruck im einleitenden Satze ist etwas schwerfällig; „substantiell Zusammengesetztes" ist der Gegensatz der blossen Verbindung von Eigenschaften, Accidenzen; „ein Theil, das kein Ganzes ist", will sagen: ein Theil, der nicht wieder Theile hat, denn Ganzes und Theile sind untrennbare Beziehungsbegriffe; es giebt deshalb kein Ganzes ohne Theile und keinen Theil ohne Ganzes, so wenig wie eine Ursache ohne Wirkung (B. I. 41). „Ein Ganzes, was kein Theil ist", will deshalb sagen: Ein Ganzes, was nicht wieder Theil eines höhern Ganzen ist. Da, wie gesagt, Ganzes und Theile untrennbare Beziehungen sind, so bleibt der Ausdruck hier schwülstig und ungenau.

Der zweite Satz, S. 133, unterscheidet die anschauliche Vorstellung von der begrifflichen; jene ruht auf den Wahrnehmungen, welche die Sinne bieten, und benutzt zu ihrer Einheit die wahrnehmbaren Einheiten der Berührung und Durchdringung; die begriffliche Vorstellung gelangt dagegen zu keinem Bilde, sondern begnügt sich, die betreffenden Bestimmungen unter den allgemeinen und unbestimmten Begriff der Zusammensetzung zu befassen. Deshalb gehört zur Gewinnung des Einfachen bei der begrifflichen Verbindung blos die Beseitigung der Zusammensetzung; während die bildliche Vorstellung ein fortgehendes Theilen erfordert und das Einfache nicht erreichen kann, wenn das Theilen nicht in einer angebbaren Zeit beendet werden kann.

Näher betrachtet, sieht man, dass es sich hier nur um die unterschiedene Behandlung der Beziehungsform des Ganzen und seiner Theile handelt. Man kann diese, einem Seienden übergezogene Beziehung davon wieder wegnehmen; dann ist mit einem Male das Seiende an sich wieder erlangt, was weder Ganzes ist, noch Theile hat und deshalb hier von Kant einfach genannt wird; dies ist das, was Kant die Beseitigung des Verstandesbegriffes nennt. Man kann aber auch diese Beziehungsform festhalten, und wenn das Ganze in Theile zerlegt worden, den Theil wieder als Ganzes behandeln, das als

solches wieder in Theile zerlegbar ist; ähnlich wie jede Wirkung wieder als Ursache genommen werden kann. Dies ist das, was Kant das anschauliche Theilen eines anschaulichen Ganzen nennt, und was eine Handlung, somit einen Zeitverlauf erfordert. Diese Behandlung hat in sich selbst kein Ende, ist vielmehr bei der Untrennbarkeit der Theile von dem Ganzen unendlich, d. h. es kann das keine Theile mehr Habende nie erreicht werden, wenn man sich dabei um die besondere Natur des Gegenstandes, den man so bezieht, nicht kümmert. Stellt aber diese Natur des Gegenstandes der fernern Theilung ein unübersteigbares Hinderniss entgegen, so ist man dann ebenfalls zu dem Einfachen gelangt, d. h. zu dem, wo jene Beziehung nicht mehr anwendbar ist. Deshalb ist bei Gegenständen, wo dergleichen Hinderniss nicht vorliegt, wie bei dem leeren Raum, der leeren Zeit und bei Körpern, deren untheilbare Elemente man noch nicht hat erreichen können, das Einfache unerreichbar; es ist dies aber kein Naturgesetz, sondern nur ein anderer Ausdruck für die Leerheit dieser Beziehungsform, die eine Umwechslung ihrer Glieder ohne Ende gestattet.

Damit wird auch der feine Unterschied bei Kant zwischen „Nicht-vorstellbar“ und „Unmöglich“ verständlicher. Nicht vorstellbar oder nicht bildlich vorstellbar, wie Locke deutlicher sagt, sind das letzte Ganze und die letzten Theile, wenn man die Beziehungsform des Ganzen und der Theile an sich festhält und das Ende durch wiederholtes Theilen oder Zusammenfügen erreichen will; denn die Natur dieser Beziehungsform gestattet, ohne Ende den Theil wieder als Ganzes und das Ganze wieder als Theil zu nehmen. Deshalb ist das anschauliche letzte Einfache und letzte Ganze nach Kant nur bedingt unmöglich, weil er den Grund, weshalb die Seele diese Beziehungsform in keine Anschauung verwandeln kann, nur in der Schwäche des menschlichen Geistes sucht; aber das Einfache an sich und das letzte Ganze, die Welt an sich sind nicht absolut unmöglich, weil dies nach Kant reine Verstandesbegriffe sind, wo es dazu keiner fortgesetzten Theilung oder Zusammenfügung bedarf, sondern nur diese Beziehungsform überhaupt beseitigt zu werden braucht.

Es sind dies scharfsinnige Betrachtungen; indess ge-

langt Kant noch nicht zur völligen Klarheit hierbei, weil er den Gegensatz in der Anschauung und dem Begriffe sucht, während er vielmehr in dem Gegensatz des Seienden und der blos dem Denken angehörenden Beziehungsformen liegt. Indess ergeben doch diese Unterscheidungen, dass Kant von der alten Metaphysik sich zu trennen im Begriff ist; deren Wesen seit der Zeit der Scholastiker gerade darin bestand, dass sie mit den blossen Beziehungsformen ihr Spiel trieb und die Erkenntniss des Seienden (Anschaulichen) darüber ganz verabsäumte.

Der Schlusssatz (S. 136) ist tautologisch; denn in dem gegebenen „substantiell Zusammengesetzten" ist schon die Beziehungsform des Ganzen und seiner Theile enthalten, also auch die Welt und das Einfache, wenn ich die Glieder dieser Beziehung nicht vertausche und mich in keine Reihe ohne Ende einlasse, d. h. wenn ich nach Kant bei dem Verstandesbegriffe stehen bleibe.

3) **Abschn. I. § 2. Die Welt.** (**S. 140**.)

Kant sucht hier den Begriff der Welt näher zu bestimmen, aber bleibt dabei vielfach in den Beziehungsformen befangen, die er noch irrthümlich für ein Seiendes nimmt. Der Realismus stellt drei verwandte Beziehungsformen auf: 1) das Ganze und seine Theile; 2) die Substanz und ihre Accidenzen; und 3) die Ursache und ihre Wirkung. In diesen drei Beziehungen bewegt sich dieser Paragraph. Die egoistische Welt ist die Welt Spinoza's, der sie nur für eine Substanz mit vielen Modi's oder Accidenzen erklärt; Spinoza benutzt für seine Welt nur diese eine Beziehungsform. Diese Welt will Kant deshalb als solche nicht gelten lassen; ebenso wenig die Welt, welche blos in der Form von Ursache und Wirkung gefasst wird; weil die „Begründeten", d. h. die Wirkungen (Folgen) keine Theile seien. Dies ist freilich ein Zirkelschluss; denn die Theile kommen erst zum Vorschein, wenn man die Welt als ein Ganzes fasst. Nun ist es aber offenbar zulässig, die Welt in jeder dieser drei Beziehungsformen aufzufassen, und Kant selbst erkennt an, dass die Verknüpfung (womit er die Kausalität meint) die wesentliche Form der Welt bilde; aber sie soll sich nur auf die Einflüsse der Substanzen beziehen, und diese sollen nicht zu dem Wesen (Substanz) gehören,

sondern zu den Zuständen (*modus, accidens*), weil die Welt in ihrem Wesen unveränderlich sein müsse, da sonst das Substrat zur Veränderung fehlen würde. — Man sieht, wie auch Kant hier der Spielball der Beziehungsformen wird, denn die Substanz ist nur deshalb unveränderlich, weil man alle Veränderungen derselben in die Accidenzen verlegt.

Als dritte Bestimmung der Welt führt Kant die Allheit (Totalität) ein. Auch dies ist eine Beziehungsform, die leicht mit der des Ganzen gegenüber seinen Theilen verwechselt wird. (B. I. 39. 40; Ph. d. W. 187. 195.) Allein die Welt ist nicht blos ein Ganzes, was aus Theilen besteht, sondern das letzte Ganze, was alles Seiende befasst, neben welchem nichts mehr besteht, und deshalb ist diese Allheit eine wesentliche, der Vorstellung der Welt anhangende Beziehungsform, wie Kant richtig hervorhebt. Diese Allheit bildet an sich nicht das Kreuz der Philosophen, wie Kant meint; denn an sich liegt im „All" nicht die Unendlichkeit. (B. I. 39.) Diese Unendlichkeit kommt vielmehr durch die bildliche Vorstellung der Welt als Ganzes mit seinen Theilen und als Ursache mit ihrer Wirkung hinein, wenn jene Beziehung neben einander und diese hinter einander wiederholt wird; erst dann entsteht der Widerspruch, dass die ohne Ende neben einander liegenden Theile der Welt und die ohne Ende einander folgenden Wirkungen in der Welt dennoch eine Allheit, d. h. ein beschlossenes Ganze bilden sollen, d. h. dass das Endlose ein Ende haben solle. Kant löst diese Schwierigkeit hier damit, dass sie nur das bildliche Vorstellen oder die sinnliche Anschauung treffe, aber nicht den Verstandesbegriff der Welt; der Realismus würde dies so ausdrücken: Dieser Widerspruch oder dieser von Kant in seiner Kritik als Antinomie behandelte Gegensatz verschwindet, wenn man erkennt, dass jenes All, jenes Theile habende Ganze und jene Kausalität nur Beziehungsformen des Denkens und keine Bestimmungen des Seienden, mithin auch nicht der seienden Welt bezeichnen, und dass deshalb aus der Möglichkeit, dass die beiden Glieder jener Beziehungsformen abwechselnd jedem Seienden beliebig übergezogen werden können, weder für noch gegen die Unendlichkeit der Welt nach Raum und Zeit ein Schluss gezogen werden kann.

4) **Abschnitt II. § 3. Sinnlichkeit. (S. 140.)**

In diesem Paragraphen liegt noch der Irrthum der alten Dogmatik, dass neben dem Wahrnehmen (Sinnlichkeit) auch das Denken allein im Stande sei, ein Seiendes (Gegenstand) zu erkennen. Damit kommt Kant zu einer doppelten Erkenntniss desselben Gegenstandes, zu einer sinnlichen und zu einer verstandesmässigen, und diese Unterscheidung bietet ihm das Mittel, aus den später von ihm dargelegten Schwierigkeiten herauszukommen. Die sinnliche Erkenntniss geht, wie er später darlegt, nur auf Erscheinungen; dagegen gilt Kant die verstandesmässige Erkenntniss hier noch als Erkenntniss des Gegenstandes in seiner wahren und seienden Natur. — Später, in der Kritik d. reinen Vern., hat Kant diesen letzten Satz aufgegeben und auch die Erkenntniss durch die Verstandesbegriffe (Kategorien) nur als Wissen blosser Erscheinungen gelten lassen, weil diese Kategorien zwar von der Erfahrung nicht abgeleitet seien, aber doch ihre Realität (Inhalt, Gegenständlichkeit) nur durch ihre Erfüllung mit dem Empfindungsinhalte der Sinnlichkeit erhalten können. Erst damit wurde für Kant das Ding an sich oder das Seiende zu einem für den Menschen ganz Unerkennbaren, während er hier noch das Gegentheil behauptet.

Diese Eintheilung der Erkenntniss in zwei Arten bleibt ein bedenkliches Unternehmen. Wenn die Erkenntniss zur Wahrheit führt und die Wahrheit, als die Uebereinstimmung mit dem Gegenstande (Seienden), nur eine sein kann, so kann es nicht zweierlei Arten der Erkenntniss geben; vielmehr giebt es nur eine Erkenntniss, die aber zweier Kräfte der Seele, des Wahrnehmens (I. Fundamentalsatz) und des Denkens (II. Fundamentalsatz) bedarf; nur beide, vereint wirkend, können die eine Wahrheit erreichen. Die Ansicht Kant's hier ist noch ein Rest der alten Metaphysik, die er in seiner Kritik verlassen hat, wo er zur Erfahrung Sinnlichkeit und Verstand (Kategorien) verlangt und sich von dem Realismus nur dadurch unterscheidet, dass er das Ergebniss nicht für eine Erkenntniss des Seienden, sondern nur der Erscheinung gelten lasst. Weshalb Kant in seiner Kritik die Verstandeserkenntniss nicht mehr für die Erkenntniss der Dinge an sich gelten lässt und die

hier noch festgehaltene Auffassung verlassen hat, ist aus der Kritik nicht zu entnehmen. Wahrscheinlich fällt das Studium von Hume durch Kant erst nach Abfassung dieser Schrift hier, also nach 1770; Hume machte bekanntlich den Begriff der Kausalität zu einem subjektiven (Gewohnheit), und wenn auch Kant ihm hier nicht ganz folgte, so mag ihm dies doch den Anstoss gegeben haben, die Kategorien sämmtlich nur für subjektive Formen des menschlichen Denkens zu nehmen, wie er in der Kritik ausspricht. Kant musste um so mehr dahin gerathen, als diese Kategorien mit Ausnahme des Daseins (Realität) sämmtlich nur Beziehungsformen und Wissensarten sind, die auch der Realismus nicht als Bestimmungen des Seienden anerkennt, und die schon von Spinoza und Locke grösstentheils als blosse Denkformen (*entes fictivae*) bezeichnet worden waren. Kant fühlte das Leere dieser Kategorien; deshalb verlangte er eine Erfüllung ihrer, und diese konnte nur aus dem Wahrnehmen (Sinnlichkeit) kommen; da nun dieses Wahrnehmen nach Kant nur Erscheinungen bietet, so musste Kant folgerecht schliessen, dass auch die Kategorie, die ja erst durch ihre Erfüllung ein Seiendes bezeichnet, nicht über die Erscheinung hinauskommen könne. Der Realismus sagt dagegen: Diese Kategorien sind ihrer ganzen Natur nach nur Formen des Denkens und Beziehens; sie wollen gar keinen Inhalt des Seienden abbilden oder bezeichnen, und deshalb werden sie auch dadurch, dass man sie mit einem Seinsinhalt erfüllt, oder die Beziehungsform über ein Seiendes überzieht, nicht ein Bild des Seienden, sondern dienen nur dem Denken, um den Inhalt des Seienden, wie die Wahrnehmung ihn der Seele zuführt, leichter zu fassen, zu verbinden und gleichsam mehr zu vergeistigen und sich zu assimiliren.

5) **Abschnitt II. § 4. (S. 141.)**

Die Annahme Kant's, dass das Wahrnehmen von der „besondern Beschaffenheit der Person“ mit abhängt und deshalb nach Verschiedenheit der Personen verschiedene Vorstellungen des Gegenstandes zuführt, ist ohne allen Beweis hier hingestellt und ist noch ein Stück alter Metaphysik, die auf einer rohen Induktion von den Sinnestäuschungen und Sinneskrankheiten beruht und sich seit

Plato in der Philosophie fortgeschleppt hat. Für gesunde Sinne besteht diese Verschiedenheit der Wahrnehmungen nicht, und wenn auch die Art des Ueberganges des Inhaltes des Seienden in das Wissen vermittelst des Wahrnehmens dem menschlichen Wissen entzogen ist, so ist es doch kein Widerspruch, den Uebergang in dieser Weise anzunehmen, wohin schon die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Annahme bei allen Menschen und bei allem Handeln treibt. Ein Beweis ist natürlich dafür nicht möglich, aber auch kein Gegenbeweis; und wenn das Denken hier von diesen subjektiven Einflüssen befreit hingestellt wird, so ist dies eine ebenso willkürliche Annahme, wie die Annahme des Gegentheils für das Wahrnehmen.

Interessant ist hier das erste Auftreten der Theilung der sinnlichen Vorstellung in Stoff und Form, die in § 1 der Kritik wiederkehrt, und deren Schwäche dort in den Erläuterungen beleuchtet worden ist. Man möchte die Darstellung hier beinah für die bessere erklären; insbesondere ist es wichtig, wenn Kant hier sagt: „Diese „Form beweist eine Beziehung oder ein Verhältniss des „mehreren Empfundenen, aber sie ist nicht eigentlich „eine Abschattung oder eine Art Gestalt des Gegenstan- „des, sondern nur ein der Seele eingefügtes Gesetz, um „die von der Gegenwart des Gegenstandes entstandenen „Empfindungen neben einander zu ordnen; denn durch „die Form oder Gestalt erregen die Gegenstände die „Sinne nicht.“ Diese Stelle fehlt in der Kritik; der hier versuchte Beweis dreht sich aber, wie dort, im Kreise. Wenn man erst die Wahrnehmung in Stoff und Form sondert und nur den erstern von dem Gegenstande kommen lässt, so folgt allerdings, dass die Form ein Zusatz der Seele ist; aber man kann nun nicht daraus wieder den Vordersatz ableiten, wie hier geschieht. — Ueberdem ist bei einfachen Empfindungen, z. B. der blauen Farbe des Himmels oder der Weisse einer Schneefläche, gar keine Mannichfaltigkeit in der Empfindung enthalten; sie kommt erst durch die räumliche Ausbreitung dieser Empfindung hinein; die Seele hätte also hier gar keinen Grund, diese einfache Empfindung der Farbe neben einander zu ordnen. Der nahe liegende Einwurf, weshalb, wenn die Gestalt von der Seele allein kommt, dennoch alle Menschen

denselben Gegenstand in derselben Gestalt wahrnehmen, wird auch hier so wenig wie in der Kritik von Kant bedacht oder beseitigt. — Wenn man fragt, wie Kant auf diese Gedanken von der Subjektivität des Raumes gekommen sein mag, so dürfte der Ursprung wohl in der Auffassung von Leibnitz zu suchen sein. Diesem galt bekanntlich der Raum nur als ein Verhältniss der darin enthaltenen Materien; ebenso nennt Kant in der hier ausgezogenen Stelle den Raum eine Form, „die eine Beziehung oder Verhältniss beweist“. Dies ist derselbe Gedanke, nur ist das Verhältniss aus einem objektiven zu einem subjektiven gemacht, was sehr nahe lag, da die Verhältnisse (τα προς τι) schon seit Aristoteles als kein Seiendes galten. —

6) **Abschnitt II. § 5. (S. 143.)**

Interessant ist hier, dass Kant die Geometrie zur sinnlichen Erkenntniss rechnet; bekanntlich ist dies auch die Ansicht des Realismus; freilich aus einem andern Grunde.

Kant theilt hier die Verstandeserkenntniss ebenso wie die Sinneserkenntniss in zwei Arten, die reale und die formale oder logische. Diese Auffassung kehrt in der Kritik nicht wieder und ruht darauf, dass Kant hier noch annimmt, es würden durch die Verstandesbegriffe die Dinge, wie sie sind (§ 4), erkannt. Diese, den Inhalt des Seienden unmittelbar erfassenden Begriffe sind die realen; dagegen befasst die formale Verstandeserkenntniss nur jene allgemeine in der Logik entwickelten Denkgesetze und Begriffe, welche für jeden Inhalt anwendbar sind, also auch die sinnliche Erkenntniss mit befassen, sie logisch ordnen und bearbeiten.

Der Realismus hat den Unterschied der Seinsbegriffe und der Beziehungsformen. (B. I. 18. 31.) Was Kant reale Begriffe nennt, sind, wie seine spätern Beispiele zeigen, nur diese Beziehungsformen, die allerdings nicht aus der Erfahrung stammen, aber auch von dem Seienden nicht, wie Kant meint, Kunde geben. Dagegen sind die Seinsbegriffe durch das trennende und verbindende Denken aus dem Wahrnehmungsinhalte gebildet; sie allein sind ein Abbild des Seienden nach seinem allgemeinen Inhalte, und das, was Kant hier Erfah-

rungs- oder empirische (mit sinnlichem Stoff) angefüllte Begriffe nennt.

7) **Abschnitt II. § 6. (S. 143.)**

In § 8 giebt Kant Beispiele zu diesen realen Begriffen, welche das oben Erl. 6 Bemerkte bestätigen, wonach sie, mit Ausnahme des Daseins, nur Beziehungsformen und Wissensarten sind. (B. I. 31. 36.) Es ist auffallend, dass Kant auf die hier so nahe liegende Frage nicht eingeht, wie es möglich ist, dass dergleichen Begriffe, die aus der Seele des Menschen stammen, doch auch zugleich „die Dinge, wie sie sind, geben". (§ 4.) Leibnitz hatte die prästabilirte Harmonie dazu benutzt, Spinoza die Identität von Denken und Sein, Plato seine Ideen; Kant benutzt keines dieser Mittel, aber lässt auch die Sache unaufgeklärt. Vielleicht hat ihm die Unmöglichkeit, dies zu erklären, die er in der Kritik offen anerkennt, mit dahin geführt, auch diese Begriffe später nur für subjektive Formen des menschlichen Denkens zu erklären, die für die Erkenntniss der „Dinge, wie sie sind" nicht benutzt werden können.

Die Unterscheidung des „abziehenden" und „abgezogenen" ist schwerfällig ausgedrückt; und Kant selbst hält sie nicht inne (§ 8); es genügte zu sagen, dass man diese realen Begriffe von den im Leben umlaufenden Begriffen abziehen oder absondern könne, aber dass sie deshalb nicht aus dem Sinnlichen stammen.

8) **Abschnitt II. § 7. (S. 144.)**

Die Definition der sinnlichen Erkenntniss als einer verworrenen und der Verstandes-Erkenntniss, als einer deutlichen, rührt nicht blos von Wolf her, sondern gilt auch bei Leibnitz und bei Spinoza, ja schon bei Aristoteles und Plato. Sie hat aber da einen tiefern Sinn und betrifft nicht blos die Art, den Inhalt einer Vorstellung zu wissen (das Logische, wie Kant sagt), sondern den Inhalt der Vorstellung selbst und seine gedankliche Reinheit. Schon Plato erkennt nur das wahre Wissen, was aus seinen Ideen abfliesst, zugleich als das deutliche Wissen, und deshalb konnte Descartes umgekehrt das deutliche Wissen zum Kennzeichen der Wahrheit machen. Bei Leibnitz beruht dieses deutliche

Wissen auf der durch das Denken vollzogenen Umwandlung der in uns liegenden unbewussten Ideen in ein bewusstes Begreifen. — Kant lässt sich auf Alles dies nicht ein, weil es sich mit seiner, schon dem Realismus wesentlich zugewendeten Richtung nicht vertrug. Bei Wolf ist freilich jene tiefere Auffassung von Leibnitz zu einer blossen Wissensart verflacht.

9) **Abschnitt II. § 8. (S. 144.)**

In dem Schlusssatz ist das Wort „als Theile“ zu betonen; die reinen Verstandesbegriffe verbinden sich zwar mit dem sinnlichen Inhalte zu einer Vorstellung; allein sie bilden nicht einen Theil dieses Sinnlichen, sondern einen Zusatz anderer Natur.

Kant hält hier in Gemässheit seiner Auffassung der realen Verstandesbegriffe die Metaphysik noch als die Wissenschaft fest, welche das Seiende durch das Denken allein erkennt; obgleich er in seiner Abhandlung: „Träume eines Geistersehers etc.“ schon 4 Jahr vorher diese Metaphysik nicht mehr anerkennen mag und später in seiner Kritik diese Metaphysik ganz aufgiebt und nur die kritische Prüfung der der Seele einwohnenden, der Erfahrung vorhergehenden und sie erst möglich machenden Formen und Kategorien für die allein mögliche Metaphysik erklärt. Hier gilt Kant diese letztere nur als die „Vorläuferin“ der Metaphysik, und ihre Definition bleibt unbestimmter.

10) **Abschnitt II. § 9. (S. 145.)**

Dieser Paragraph schmeckt noch ganz nach der alten Metaphysik und zeigt den grossen Unterschied von Kant's Ansichten im Jahre 1770 gegen die 1781 in der Kritik auftretenden, wo Kant die Sätze der rationalen Psychologie und der Ontologie als dialektischen Schein darlegt und die Unerkennbarkeit der Dinge an sich behauptet.

Doch hat sich Kant auch später nicht ganz von diesen Begriffen der alten Metaphysik befreien können; den Begriff Gottes, als des Inbegriffes aller Realitäten, das Prinzip, wonach der niedere Grad nur durch Beschränkung des Grössten erkannt werden könne, und die Ableitung der Moral aus dem reinen Verstande hat Kant auch nach 1781 und bis an sein Lebensende festgehalten.

11) **Abschnitt II. § 10. (S. 146.)**

Da Kant unter „Verstandesbegriffen“ nur die Beziehungsformen versteht, so kann man ihm, obgleich aus andern Gründen, beitreten, wenn er deren Anschaulichkeit bestreitet. Für die Begriffe des Seienden ist diese Anschaulichkeit aber offenbar vorhanden, da die sinnliche Wahrnehmung anschaulich ist und der Seins-Begriff nur ein Trennstück von dieser bildet. (B. I. 18.) Sehr merkwürdig ist hier das Geständniss Kant's, „dass der Ver-„standesbegriff als solcher leer an allem Inhalt der „menschlichen Anschauung sei“. Man könnte dies leicht als einen Widerspruch mit der frühern Definition der realen Verstandesbegriffe nehmen, welche die Dinge, wie sie sind, geben sollen (§ 4), also unmöglich leer sein können, indess meint Kant nur: leer an Anschauungs-, d. h. sinnlichem Inhalt. Dennoch bleibt dieser Ausdruck der Leere, der später in der Kritik in einem ganz allgemeinen Sinne wiederkehrt, hier immer merkwürdig; denn nach dem Frühern wird dieser Satz in der hier ihm gegebenen Beschränkung zu einer blossen nichtssagenden Tautologie, und man möchte beinah glauben, dass dem Kant hier ein Gedanke entschlüpft ist, der zwar noch nicht hierher passt, aber später bei ihm zur vollen Geltung kommt.

12) **Abschnitt II. § 11. (S. 146.)**

Hier tritt bereits der in der Kritik immer wiederkehrende Satz auf, dass die Erkenntniss der Erscheinungen die wahrste sei, „obgleich sie die innere und unbe-„dingte Beschaffenheit der Gegenstände nicht ausdrücke“. Man kann nicht leicht ein grösseres Paradoxon behaupten. Der Beweis ist hier indess ein anderer als in der Kritik. In letzterer wird er auf den Unterschied vom Schein und Erscheinung gestützt und die Kenntniss der letzten, weil sie für alle Menschen die gleiche und nothwendige sei, für die wahre Erkenntniss erklärt. Dies lässt sich allenfalls noch hören, obgleich es schon schwach genug ist; allein ganz sophistisch ist die Begründung hier, wo der Begriff der Wahrheit verfälscht und aus einer Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande zu einer Uebereinstimmung des Prädikats mit dem Subjekte gemacht wird. — Man muss staunen,

wie Kant wagen konnte, dergleichen Taschenspielerkunststücke den Gelehrten zu bieten. — Auch weiss man nicht, wohin dann die Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, aus reinen Verstandesbegriffen, gestellt werden soll, wenn die Lehre von den Erscheinungen schon die „wahrhafteste“ Erkenntniss ist. Man sieht hieraus, wie schon damals Kant mit dieser Verstandeserkenntniss nicht mehr recht fortkommen konnte und sie nur des symmetrischen Aufbaues des Systems wegen mit fortschleppte; sein Herz hing schon ganz an der Erscheinungswelt.

13) **Abschnitt II. § 12. (S. 147.)**

Die Begriffe dieses Paragraphen kehren ziemlich genau in der Kritik wieder. — Die reine Geometrie und Mechanik haben einen weitern Inhalt, als blos den Raum und die Zeit oder die Grösse; vielmehr befasst jene auch die Gestalt und diese die Bewegung. Abweichend von der Kritik, aber richtiger, wird hier die Zahl als ein Verstandesbegriff hingestellt, womit Kant das meint, was der Realismus Beziehung nennt. In der Kritik gilt die Zahl nur als ein Produkt des Zählens, kann also ohne Zeit nicht entstehen, während hier mit Recht nicht blos die zeitlich sich folgenden Einzelnen, sondern auch die räumlich neben einander befindlichen Einzelnen den Gegenstand der Zahlbeziehung abgeben können. Indess ist Kant, wie das Spätere ergeben wird, schon hier dieser richtigern Ansicht nicht treu geblieben.

Die Eleatische Schule (*Parmenides*) erkannte nur das Sein als wirklich, und dies sollte nur Eines sein. Das Viele und das Wechselnde sei ein nichtiger Schein; die Sinneswahrnehmung verführe die Menschen zur Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen. — Dies stimmt nur sehr entfernt mit dem Idealismus Kant's.

14) **Abschnitt III. § 13. (S. 148.)**

Was Kant die Form des Weltalls nennt, ist realistisch ausgedrückt die Einheitsform derselben oder das, was macht, dass das Viele in ihr als eine Einheit oder als die Welt aufgefasst werden kann. Der Realismus kennt überhaupt zwei Arten von Einheitsformen, seiende

oder wahrnehmbare und beziehende, aus einzelnen Beziehungsformen sich ableitende; letztere bestehen deshalb nur im Denken und erheben das viele Seiende nur für den denkenden Menschen zu einer Einheit. Zu jenen seienden Einheiten gehören die Berührung in Raum und Zeit, die Durchdringung und die anziehenden Kräfte (einschliesslich des Begehrens); zu diesen beziehenden Einheiten gehören hauptsächlich die Einheit des Ganzen, der Kausalität und die aus der Gleichheit der Vielen hervorgehende Einheit. (B. I. 26. 52.) Es ist leicht, diese Grundformen in der Darstellung Kant's wieder zu erkennen, und sie gewinnt dadurch an Deutlichkeit. Die einenden sinnlichen Formen sind nach Kant Raum und Zeit, womit die Berührung und Durchdringung, so wie die Annäherung befasst ist, obgleich Kant diese näheren Bestimmungen weglässt. Er macht diese Formen zu subjektiven, was indess ihre einende Kraft nicht aufhebt. Die einende Form des Verstandes soll die Kausalität sein; sie gehört auch dazu, aber sie ist nicht die einzige.

Abweichend von der Kritik lässt Kant hier die sinnlichen Formen nur für die körperlichen Gegenstände gelten, nicht für die unkörperlichen; also nicht für die menschliche Seele. In der Kritik ist auch die Seele nur in der Form der Zeit erfassbar, und desshalb gehört das, was wir von ihr durch die Selbstwahrnehmung wissen, nur zur Erscheinung. Kant scheute sich hier noch, so weit zu gehen, obgleich die Kritik hier sicher konsequenter ist.

15) **Abschnitt III. § 14. Die Zeit. (S. 153.)**

Diese Ausführungen über die Zeit enthalten so ziemlich schon das, was Kant später in der Kritik sagt; No. 1 hier stimmt mit No. 1 in § 4. der Kritik; No. 2 und 3 hier mit No. 4 dort; No. 4 hier ungefähr mit No. 3 dort; mit Recht wird hier die Stetigkeit mehr hervorgehoben; No. 5 hier stimmt mit Litt. a) und b) in § 6 dort; No. 6 und 7 hier stimmen mit Litt. c) § 6 dort. Das unter No. 4 hier besprochene Gesetz in Betreff der stetigen Natur jeder Veränderung in der Erscheinungswelt ist in der Kritik als zweite Analogie der synthetischen Grundsätze (B. II. 207) aufgenommen.

Was sich gegen diese Ausführungen vom Standpunkt des Realismus sagen lässt, ist in den Erläuterungen zur Kritik (B. III. 5—15) schon geschehen, und es wird deshalb dorthin verwiesen. Der Hauptirrthum Kant's liegt darin, dass er meint, die Vorstellung der Zeit gehe allen Erfahrungen voraus. Man kann nur zugeben, dass die Zeit in jeder einzelnen Wahrnehmung mit wahrgenommen wird, und zwar als eine bestimmte Grösse. Das Denken kann diese Zeit von dem übrigen Wahrnehmungsinhalt abtrennen; dann ist die Vorstellung der leeren Zeit erreicht. Es zeigt sich dann weiter, dass verschiedene Zeiten stetig an einanderstossen und damit zu einer grössern Zeit werden, die selbst im steten Flusse sich befindet; der eine Zeitpunkt kommt heran und verschwindet, um dem nächsten Platz zu machen. Dies gilt von der leeren, wie von der erfüllten Zeit. Da die Erfahrung für die leere Zeit keine Grenze bietet, so fehlt dem menschlichen Vorstellen diese Grenze, und deshalb kann die Vorstellung der Zeit ohne Ende ausgedehnt werden, woraus die Unendlichkeit der Zeit sich bildet. Dies Alles erklärt sich einfach aus dem Wahrnehmen und der Bearbeitung seines Inhaltes durch das Denken. Nur weil die Zeit in allen Wahrnehmungen vorkommt und selbst in denen der innern Seelenzustände, neigt man so leicht dazu, die Zeit als etwas den Wahrnehmungen Vorausgehendes oder als etwas nur dem innern Sinne (Selbstwahrnehmung) Angehöriges zu nehmen. Weil die Zeit in allem Wahrgenommenen steckt, meint man, sie sei gar nicht durch die Wahrnehmung gegeben, sondern etwas der Seele Angeborenes oder ein Gesetz der Seele, wie Kant sich ausdrückt. Kant hat Recht, dass aus der Folge der Dinge oder der Vorstellungen, wie Locke will, die Zeit nicht abgeleitet werden könne; denn diese Folge ist selbst nur das Fliessen der Zeit, d. h. eine einzelne Eigenschaft der Zeit, die nur mit der Zeit selbst wahrgenommen werden kann, wie man mit der Gestalt eines Dreiecks auch nothwendig seine Grösse wahrnimmt; aber deshalb ist keines die Bedingung des andern, sondern die Wahrnehmung befasst die Zeit mit all ihren Eigenschaften, wie das Dreieck mit all seinen Eigenschaften, zusammen und als Eines. Weitere Erläuterungen über

den Zeitbegriff sind in den Erläuterungen zu Locke (B. L. 187) zu finden.

16) **Abschnitt III. § 15. Der Raum.** (S. 157.)

Der Leser wolle hier zunächst einen groben Druckfehler berichtigen. Es sind dem Text B. XXXIII. S. 156 hinter nicht, als dem letzten Worte der zehnten Zeile von unten, folgende Worte zuzusetzen: „auf einer erdach- „ten, sondern anschaulich gegebenen Voraussetzung be- „ruhn, die gleichsam die subjektive Bedingung aller Er- „scheinungen ist, in denen die Natur nur immer den „Sinnen sich kund geben kann. Wäre daher der Begriff „des Raumes nicht“; welche Worte von dem Setzer übersprungen und von dem Correktor übersehen worden sind.

Die hier gegebenen Ausführungen über den Raum entsprechen genau den vorgehenden über die Zeit und kehren, nur in etwas veränderter Ordnung, auch in der Kritik wieder. Das dort in den Erläuterungen dazu Bemerkte gilt deshalb auch hier und wird eine Verweisung darauf hier genügen. Auch hier ist die Darstellung Kant's etwas ursprünglicher und frischer, deshalb auch noch deutlicher wie in der Kritik. — Man kann allerdings den leeren Raum nicht für sich wahrnehmen, aber wohl den erfüllten, d. h. man nimmt den Körper und den Raum, den er ausfüllt, gleichzeitig wahr; aber das trennende Denken kann aus dieser Wahrnehmung die Erfüllung absondern, wo dann der leere Raum als ein Theil der ganzen Wahrnehmung übrig bleibt. Deshalb gehört auch der leere Raum zu den wahrgenommenen Bestimmungen. Die einzelnen Eigenschaften des Raumes können allerdings nicht aus einem Begriffe abgeleitet werden, sondern nur aus der Wahrnehmung desselben ausgetrennt werden; aber dies hebt nicht auf, dass die Vorstellung des Raumes erst durch die Wahrnehmung gewonnen worden ist.

Die Worte in der Anmerkung S. 155, „ein Raum, der „nicht die Grenze eines andern ist, ist erfüllt (solid)“, sind unverständlich; dies gilt aber auch von dem lateinischen Text: „*Spatium quod non est terminus alterius, est completum (solidum)*“.

S. 153 ist schon die Zeit für das unbedingt erste formale Prinzip der sinnlichen Welt erklärt worden; deshalb konnte dasselbe hier nicht von dem Raum ebenfalls

gesagt werden; Kant meint wohl, dass beide zusammen die ersten Prinzipien bilden, wie das Spätere ergiebt.

Unter „formalem Prinzip“ ist das Prinzip der Einheit, was das Viele zu Einem verbindet, zu verstehen. (Erl. 14.) Dies ist auch der Sinn des Titels der Dissertation. Indess kann damit auch ein dem Wissen und nicht dem Sein angehörendes Gesetz gemeint sein, in welchem Sinne es Lambert in seinen Briefen an Kant gebraucht. (B. 57. S. 363.)

17) Abschnitt III. § 15. Folgesätze. (S. 158.)

Auch hier wolle der Leser zunächst einen Druckfehler berichtigen. S. 158, Zeile 20 von oben muss es heissen: Zählen, nicht Zahlen.

Vermöge der Stetigkeit des Raumes und der Zeit sind beide Einheiten, auf die deshalb die Beziehung des Ganzen und der Theile nicht anwendbar ist. Erst wenn man in Gedanken den Raum oder die Zeit in Theile sondert, kann man die Beziehung dieser auf einander ein Ganzes nennen. Dies beweist weder für, noch gegen die Subjektivität dieser Begriffe. — Offenbar unrichtig ist Kant's Behauptung, dass das Unendliche des Raumes und der Zeit den Grund jedes Theiles derselben enthalte; vielmehr sind die endlichen durch Körper oder Vorgänge erfüllten Raum- und Zeit-Grössen das, was der Mensch zuerst wahrnimmt; die Unendlichkeit derselben ist eine viel später hinzutretende Bestimmung, die selbst ganzen Völkern, wie den Griechen zu Homer's Zeiten, gefehlt hat.

Richtig ist, dass das Denken die Anschauung des Raumes und der Zeit nicht ersetzen kann; dies gilt aber allgemein für jeden Inhalt des Seienden; dieser Inhalt kann nie durch das Denken, sondern nur durch das Wahrnehmen dem Wissen der Seele zugeführt werden; dagegen kann das Denken diesen Inhalt und auch den Raum und die Zeit bearbeiten und insoweit auch erläutern.

Die hier von Kant gebotene Auffassung der Geometrie kehrt in der Kritik wieder (B. II. 559) und ist dort schon in ihren Mängeln dargelegt worden.

Unter „Accidenzen“, S. 158, sind hier die Qualitäten im Gegensatz der Quantität gemeint, mit welcher letzten nach Kant die Geometrie sich allein beschäftigt.

Der Satz des Widerspruchs bedarf, richtig ausgedrückt, der Zeit nicht, wie Kant später in der Kritik

selbst anerkennt, obgleich ihm auch dort die richtige Formel nicht gelingt. (B. I. 37; B. II. 179; B. III. 35; Ph. d. W. 154.)

Die Streitfrage, ob die Vorstellungen des Raumes und der Zeit angeboren sind oder nicht, wird erst eine solche für Kant dadurch, dass er ihnen die Objektivität nimmt. In diesem Sinne giebt Kant die richtige Antwort; sind diese Vorstellungen nur subjektive, so sind sie nur so angeboren wie die Fundamentalsätze der Erkenntniss, d. h. der Mensch muss in seinem Vorstellen und Denken danach verfahren; dieses Gesetz ist ihm angeboren, aber nicht die Kenntniss dieses Gesetzes; vielmehr muss er diese Kenntniss erst durch trennendes Denken aus den Beobachtungen der Vorgänge im eigenen Vorstellen erwerben. Man sehe B. 52. S. 6. 12. 17. 20.

18) **Abschnitt IV. § 16. (S. 159.)**

Von hier ab weicht der Inhalt dieser Dissertation ganz von Kant's späterem, in der Kritik hervortretenden Systeme ab. In letzterem sind auch die Verstandesbegriffe nur subjektive Formen des menschlichen Denkens, wie Raum und Zeit nur Formen des menschlichen Wahrnehmens sind, und jene Begriffe und das mit ihrer Hülfe gebildete Wissen von der Natur und der Seele geben nur ein Wissen von Erscheinungen, aber keine Erkenntniss der Dinge an sich. Hier in dieser Dissertation gelten aber diese Kategorien Kant noch als real, d. h. sie geben die Dinge, wie sie sind (§ 4). Deshalb hält Kant hier noch an einer Erkennbarkeit der Dinge an sich und der Welt durch den Menschen fest. Es ist deshalb unrichtig, wenn Rosenkranz (Kant's Werke, B. XII. 152) sagt: „Kant unterscheidet in der Dissertation von 1770 „das sinnliche Auffassen des Phänomens von dem reinen „Begriffe des Verstandes ganz so, wie er es in der Kritik „der reinen Vernunft thut.“

Kant giebt indess von diesen Verstandesbegriffen weder eine Aufzählung noch eine nähere Erläuterung, und ebenso wenig ist das, was Kant an Erkenntnissen über die Dinge-an-sich aus diesen Begriffen hier herleitet, irgend erheblich; vielmehr wendet sich Kant sehr bald hiervon ab und behandelt in dem letzten Abschnitte die Fehler und Irrthümer, wenn die Prinzipien der sinnlichen Erkenntniss mit denen der verstandesmässigen Erkennt-

niss vermengt und daraus dann allgemeine Gesetze für die Dinge an sich abgeleitet werden, in welchem Gebiete sich Kant wieder freier bewegen und klarer aussprechen kann, da es sich hier nur um Beseitigung jener zahllosen Grundsätze handelt, welche sich in die scholastische Metaphysik durch Verwechslung der Beziehungen mit Seinsbegriffen eingeschlichen hatten, und mit deren Hülfe man glaubte eine Erkenntniss des jenseit der Erfahrung Befindlichen erreichen zu können. Dagegen ist die Dürftigkeit und Dunkelheit dieses vierten Abschnitts erklärlich, weil jene Verstandesbegriffe in Wahrheit nur Beziehungsformen sind, mittelst deren es vergeblich ist, eine wirkliche Erkenntniss des Seienden erreichen zu wollen. Kant beschränkt sich deshalb in diesem 4ten Abschnitt nur darauf, den sogenannten *Influxus substantiarum,* der seit Leibnitz ein sehr viel behandeltes Thema war, gegen Leibnitz zu vertheidigen und näher zu begründen. Daraus kann man schon abnehmen, dass es sich hier lediglich um Schwierigkeiten handelt, die sich die Philosophie durch ihre voreiligen Abstraktionen und Induktionen, so wie durch die Umwandlung der Beziehungen in Seinsbegriffe erst selbst bereitet hatte. Deshalb bleibt auch das Ergebniss, was Kant hier bietet, wie gesagt, dürftig; Kant selbst kann aus den Beziehungsformen nicht herauskommen, weil sie ihm noch für Begriffe des Seienden gelten. Selbst Rosenkranz sagt von diesem vierten Abschnitt: „er ist viel unvoll„kommener und hin und wieder sogar verworren.“ (Kant's Werke B. XII. 154.)

Der Raum und die Zeit haben allerdings durch die Berührung und Durchdringung eine einende Kraft in sich; indess erkennt der Realismus bereitwillig an, dass diese Einheit nicht die einzige ist, vermöge der die Welt als Eine gilt: es bedarf dazu aber nicht der angeblichen Subjektivität des Raumes und der Zeit, worauf Kant sich hier stützt. Wenn nun Kant in den folgenden Paragraphen diese verstandesmässige, also wahre und wirkliche Einheit der Dinge, wie sie sind, in die Kausalität und Abhängigkeit derselben von einer Ursache verlegt, so ist auch diese Einheit der Welt nur eine, neben welcher noch andere Einheitsformen derselben bestehn. Der ganze Gedanke zeigt sich aber als ein falscher, weil die Kausalität oder das Entstehen Eines aus dem Andern kein

Vorgang im Sein ist, sondern nur eine Beziehungsform, die das Denken dem regelmässigen zeitlichen Folgen überzieht. (B. I. 40.)

19) **Abschnitt IV. §§ 17. 18. 19. (S. 161.)**

Die meisten Sätze sind hier tautologisch, wie es bei Beziehungsformen, die an sich leer sind, nicht wohl anders sein kann. So giebt das blosse Dasein mehrerer Dinge noch keinen Verkehr (*commereium*) derselben mit einander, weil das Dasein eben nichts, wie das Sein, ohne weitern Inhalt ist. Ebenso folgt die Gemeinschaft der Dinge nicht aus ihrer Abhängigkeit von einer Ursache; denn die Kausalität begründet nur die Einheit der Wirkung mit ihrer Ursache, aber nicht die Einheit (Gemeinschaft) der mehreren Wirkungen einer Ursache unter einander. Kant's Sätze sind hier alles analytische Urtheile, deren Prädikate schon in dem Subjektbegriff gesetzt sind. — Unter „nothwendigen Substanzen" in § 18 sind die Substanzen zu verstehen, die keine Ursache haben und doch bestehen; das „nothwendig" ist hier die Verneinung der Abhängigkeit von einer Ursache, obgleich in einem andern Sinne auch die Wirkung nothwendig ist, insofern sie, wenn die Ursache da ist, folgen muss. Dieser Gebrauch des „nothwendig" ist bei Kant noch sehr häufig; er hat ihn aus der alten Metaphysik mitgebracht und das Verständniss wird dadurch erschwert, weil das Nothwendige in Wahrheit nicht dem Sein angehört, sondern nur eine Wissensart bezeichnet. (B. I. 62.) — Dass die Welt aus Zufälligem bestehe (§ 19), ist auch ein tautologischer Satz; denn unter „Welt" ist hier die Einheit der in ihr enthaltenen Dinge (Gemeinschaft) gemeint, und da Kant diese verstandesmässige Einheit, wie sich später ergiebt, nur aus dem Ursprunge der vielen Dinge aus einer Ursache (Gott) herleitet und keine andere verstandesbegriffliche Einheit anerkennt, so folgt von selbst, dass wenn diese vielen Dinge geeint (eine Welt) werden sollen, sie keine nothwendigen sein dürfen, sondern eine Ursache haben, d. h. zufällig sein müssen. Also ist auch dieser anscheinend paradoxe Satz nur eine Tautologie in Folge selbstgemachter Begriffe.

20) **Abschnitt IV. §§ 20. 21. 22. (S. 162.)**

Der erste Satz in § 20 ist eine reine Voraussetzung

ohne Beweis und steht sogar mit dem strengen Begriff der Substanz, wie ihn Spinoza aufstellt, in Widerspruch. Indess stellt ihn Kant hier nur als Hypothese auf, um daraus die Einheit der Verstandeswelt abzuleiten, und da diese für ihn unzweifelhaft besteht, so gilt ihm deshalb rückwärts auch jene Hypothese als wahr. Die weitern Sätze in §§ 20 und 21 sind rein analytische Sätze aus diesem vorangestellten Satz. — In § 22 kommt Kant selbst auf das Bedenken, ob die Abhängigkeit der mehreren Substanzen von einer Ursache auch zu ihrer Gemeinschaft (zum *Influxus substantiarum*) genüge. Indess geht Kant darüber hinweg, weil er keine andere Erklärung finden kann. Kant nennt hier diese Gemeinschaft „Harmonie", in welchem Worte indess mehr liegt als eine blosse, durch gegenseitige Einwirkung nach allgemeinen Gesetzen gebildete Gemeinschaft der Substanzen; deshalb nennt sie Kant auch nur die allgemein festgestellte Harmonie und setzt sie der des Leibnitz und Malebranche entgegen; letztere beide nennt Kant ideal und sympathisch, weil sie nicht aus allgemeinen, ein für allemal von Gott gegebenen Gesetzen von selbst folgen, sondern für jede einzelne Substanz nach ihrer Besonderheit von Gott eingerichtet ist (prästabilirte Harmonie des Leibnitz) oder in jedem einzelnen Falle nur durch Mithülfe Gottes zu Stande kommt (Occasionalismus des Malebranche). Diese letztern Gemeinschaften erklärt Kant für keine wirklichen und deshalb die daraus hervorgehende Welt nur für eine ideale.

21) **Abschnitt IV. Zusatz zu § 22. (S. 163.)**

Es ist hier zunächst ein Druckfehler zu berichtigen; S. 163 des Textes in B. XXXIII. vorletzte Zeile, muss es heissen „nicht weit" statt: weit.

Kant selbst fühlt die Armseligkeit der von ihm aus den Verstandesbegriffen hier hergeleiteten Sätze über die Welt an sich, oder über die Dinge, wie sie sind. Er sucht deshalb in dem Zusatz hier diesen Mangel etwas zu verbessern. Kant will hier die verstandesmässige Ursache der sinnlichen Formen der Erscheinungen ermitteln, und da die Seele als Ding an sich in der Verstandeswelt mit den andern Dingen nur durch Einheit ihrer gemeinsamen Ursache nach den Ausführungen der frühern Pa-

ragraphen in Gemeinschaft steht, diese Gemeinschaft aber in der sinnlichen Form sich nur als Raum und Zeit darstellt, so wird ihm der unendliche Raum und die unendliche Zeit die erscheinende Allgegenwart und Ewigkeit der gemeinsamen Ursache der Dinge an sich, d. h. Gottes. — Indess ist Kant verständig genug, dies nur als ein metaphysisches Spiel zu geben, und in der That ist mit solchen Sätzen nicht das Mindeste für die Erkenntniss anzufangen, und ihr Beweis beruht auf einer Reihe künstlicher Begriffe, deren Schwäche schon oben dargelegt worden ist.

Nicol. Malebranche, geb. 1638, gest. 1715, wollte den von Descartes angenommenen Einfluss zwischen Körper und Seele, der an sich als unbegreiflich galt, dadurch erklären, dass Gott bei Gelegenheit jedes einzelnen leiblichen Vorganges die entsprechende Vorstellung in der Seele erweckt und ebenso bei Gelegenheit jedes einzelnen entstehenden Willens die demselben entsprechende Bewegung des Körpers erweckt. Dies System erhielt den Namen Occasionalismus. Zugleich lehrt Malebranche, dass wir alle Dinge in Gott schauen, der der Ort der Geister sei, indem wir Theilnehmer an seinem Wissen seien. Der Unterschied gegen Kant liegt hier hauptsächlich darin, dass Kant nur die erscheinende Gemeinschaft der Seele und Körper in Raum und Zeit zu einer Erscheinung Gottes macht; es gilt ihm also diese Gemeinschaft nicht für die Dinge, wie sie wirklich sind, sondern nur für die aus den subjektiven Gesetzen der menschlichen Seele hervorgehende Erscheinung der Welt. Diesen Unterschied hat Kuno Fischer in seiner Geschichte der neuern Philosophie (I. Ausgabe B. III. 261) übersehen; überhaupt legt Fischer auf diesen Zusatz zu § 22 einen zu grossen Werth, wenn er sagt, dass Kant hier im Begriff, die Frage nach der Möglichkeit der metaphysischen Erkenntniss kritisch aufzulösen, dicht an die Mystik streife. Kant behandelt diesen Zusatz durchaus nicht so ernst, sondern giebt sie nur als eine Probe, wie biegsam die Metaphysik ist, wenn man sich von den Schranken der Erfahrung frei macht.

Ueberweg findet in diesem Zusatz zu § 22 eine „mystisch theosophische Anschauung, die Kant nur wegen „der ihr fehlenden wissenschaftlichen Klarheit zurückge-

„drängt habe." (Geschichte der Philosophie. Abth. III. S. 156.) In der Kritik sind diese Gedanken verlassen, da dort das ganze Prinzip der Erkennbarkeit der Dinge, wie sie sind durch die Verstandesbegriffe, von Kant wieder aufgegeben ist.

22) **Abschnitt V. § 23. (S. 165.)**

Zunächst wolle der Leser einen Druckfehler Seite 164 Zeile 20 von unten verbessern; es darf nicht heissen: „Dagegen ist" sondern: Indess ist u. s. w., da der Gegensatz gegen diese Periode erst später mit den Worten: „Allein in der reinen Philosophie" u. s. w. beginnt.

Die Ausdrücke: „In den Naturwissenschaften und „der Mathematik giebt der Gebrauch auch die Verfahrungs„weise" (*usus dat methodum*) und: „In der reinen Philoso„phie geht dagegen die Verfahrungsweise allen Wissen„schaften voraus" (*methodus antevertit omnem Scientiam*), sind dunkel und wollen wohl sagen, dass der Aufbau der Wissenschaften in jenem Falle schon beginnt, ehe man die obersten Begriffe und Grundsätze erreicht hat, indem diese erst durch diesen allmählichen Aufbau der Wissenschaft sich herausstellen, während der Aufbau der reinen Philosophie mit den obersten Begriffen und Grundsätzen beginnen müsse und damit schon die Erzeugung der Wissenschaft selbst sei. Es ist also so ziemlich der Gegensatz des induktiven und deduktiven Verfahrens. Kant erklärt hier diese Verfahrungsweise, d. h. diese deduktive Methode und die ihr zur Unterlage dienenden obersten Verstandesbegriffe noch für ganz unbekannt; d. h. er erkennt die bisherigen Systeme der Metaphysik für solche nicht an. Dieser Satz kehrt auch in der Kritik wieder; aber dort ist er konsequent, weil da die Kategorien nur noch als subjektive Formen gelten, welche nur auf das den Sinnen Erscheinende anwendbar sind; allein hier, wo Kant noch eine Verstandes-Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, annimmt, hätte dieser Satz einer Begründung bedurft, zumal Kant selbst in Abschn. IV. dieser Schrift ein Stück Metaphysik gegeben hat. Indess lehnt Kant eine weitere Ausführung hierüber ab und geht auf ein Thema über, was verständlicher und interessanter ist, nämlich auf die Gefährdung der Metaphysik durch Vermengung der Grundsätze der sinnlichen Erkenntniss

mit denen der Verstandeserkenntniss. Obgleich die Stellung des Thema's in dieser Fassung auf einem Irrthum über die Natur der Erkenntniss überhaupt beruht (Erl. 4), so gelangt Kant doch zu wahren, wenn auch nur negativen Ergebnissen, und Kant giebt ein anschauliches Bild von der leichtfertigen Methode der alten Metaphysik in Aufstellung ihrer obersten Grundsätze.

23) **Abschnitt V. §§ 24—26. (S. 168.)**

Der Leser wolle zunächst einen Druckfehler berichtigen. Auf Seite 165 B. XXXIII. muss es in Zeile 5 von unten heissen: eines Urtheils, statt: ein Urtheil.

In diesen Paragraphen treten die Anfänge dessen hervor, was Kant später in seiner Kritik die transscendentale Dialektik genannt hat. Er sagt dort: (B. II. 290.) „Keine Kraft der Natur kann von selbst von ihren eige- „nen Gesetzen abweichen; daher würden weder der Ver- „stand für sich allein, noch die Sinne für sich irren; „deshalb kann der Irrthum nur durch den unbemerkten „Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt wer- „den, wodurch es geschieht, dass die subjektiven Gründe „des Urtheils mit den objektiven zusammenfliessen und „diese von ihrer Bestimmung abweichend machen.“ — Aehnlich sagt hier Kant: „man solle sorgen, dass die „Grundsätze der sinnlichen Erkenntniss nicht ihre Grenze „überschreiten und die Verstandeserkenntniss anstecken.“ — Insoweit stimmen diese Sätze beinah wörtlich überein; indess ist dennoch das hier behandelte Thema in der Kritik zu einem ganz andern dadurch geworden, dass Kant hier noch eine Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, durch die Kategorien (Verstandeserkenntniss) annimmt, während in der Kritik die Dinge an sich für ganz unerkennbar gelten, die Kategorien nur auf die Erscheinungen anwendbar seien und die Erfahrung überhaupt ermöglichen sollen. Dadurch hat sich das Thema in beiden Schriften umgekehrt; hier sagt Kant, man solle die der sinnlichen Erkenntniss anhängenden Schranken nicht auf die Verstandeserkenntniss ausdehnen und dadurch letztere, welche die Dinge an sich erkennt, zu Irrthümern verleiten; dort sagt Kant: Die Verstandeserkenntniss (die Kategorien) solle nur auf die Sinneserkenntniss (die Erscheinungen) sich beschränken, und jede Anwendung der-

selben auf die Dinge an sich führe zu dem Irrthum; d. h. hier wird vor der Verbindung beider Erkenntnissarten gewarnt; dort, in der Kritik, wird vor deren Trennung gewarnt. Trotzdem wird der Leser bemerken, dass das Prinzip, um das es sich hier handelt, in beiden Schriften dasselbe ist, und nur weil Kant später den hier noch verfochtenen Satz aufgab, dass die Dinge an sich durch den Verstand erkennbar seien, musste dieses Prinzip damit eine andere Gestalt annehmen und das hier behandelte Thema in das Gegentheil verkehren. — Für die innere Ausbildung des Kant'schen Idealismus ist in jedem Falle dieser Punkt von Interesse.

Das in der Anmerkung S. 166 gegebene Beispiel wird das im Text Gesagte erläutern; in dem Satze: „Was ist, ist irgendwo", enthält das Prädikat in dem wo die Forderung, dass alles Seiende in einem Orte, d. h. in dem Raume sein müsse. Nun ist aber der Raum nach Kant nur eine sinnliche Erkenntniss, d. h. nur die Form, unter der der Mensch bei seinem Sinneswahrnehmen die äussern Gegenstände sich vorstellen muss, also kann dies Prädikat nicht auf die Dinge an sich angewendet werden, weil die Räumlichkeit ihnen nicht an sich anhaftet, sondern nur eine subjektive Zuthat des wahrnehmenden Menschen ist. In § 25 wird dies von Kant selbst näher erläutert. Auffallend ist aber in § 25, dass Kant den Satz für durchaus wahr erklärt: „Was durch irgend eine „Anschauung nicht erkannt werden kann, ist nicht denk- „bar und daher unmöglich." Dieser Satz würde alle Verstandeserkenntniss der Dinge an sich, die Kant hier noch festhält, aufheben, denn der Verstand ist eben ein Denken und kein Anschauen. Vielmehr passt dieser Satz erst in die Kritik, wo Kant den Gebrauch der Kategorien über das anschaulich Gegebene hinaus für unzulässig und dialektisch erklärt. — Dies zeigt, wie Kant schon hier durch seine Subjektivirung von Raum und Zeit unwillkürlich dahin gedrängt wurde, auch die Kategorien nur für diese anwendbar zu erklären und damit alle Erkenntniss der Dinge an sich zu bezweifeln.

Die drei in § 26 gegebenen Regeln sind für sich schwer verständlich; ihre Erläuterung wird sich aus dem Folgenden ergeben.

24) **Abschnitt V. § 27. (S. 170.)**

Für Kant gilt die Seele des Menschen, wie er sie hier auffasst, noch nicht als eine Erscheinung, sondern noch für ein Ding an sich, während in der Kritik Alles, was der Mensch von seiner Seele weiss, nur zu den Erscheinungen gehört. Hier geht Kant noch nicht so weit; in § 15 sagt er nur vorsichtig: „Die Zeit fasst in ihre Beziehun„gen Alles zusammen, auch den Raum und die Acciden„zen, die nicht in den Beziehungen des Raumes enthal„ten sind, wie die Vorstellungen der Seele.“ Deshalb ist für Kant hier die Seele noch ein durch den Verstandesbegriff erkanntes Ding, d. h. ein Ding an sich, und deshalb kann von derselben nicht ausgesagt werden, dass die Seele einen Ort im Raum haben müsse, und man dürfe die Frage nach einem solchen Ort nicht stellen. — Nun wirkt indess die Seele auf ihren im Raum befindlichen Leib, und deshalb ist es nicht zu fassen, wie dies möglich sein soll, wenn die Seele nicht selbst in diesem Leibe sich befindet. Kant sucht diese Bedenken dadurch zu erledigen, dass er sagt: „Die Gegenwart „der Seele in einer körperlichen Welt sei nur eine wirk„same und keine örtliche.“ Derselbe Gedanke ist schon in Kant's Dissertation über die physische Monadologie enthalten, die er 1755 geschrieben hat, obgleich Kant damals den Raum noch nicht als „eine subjektive Form der menschlichen Sinnlichkeit“ erklärte. Für den Realismus, dem der Raum als wirklich gilt, ist dieser Gedanke unverständlich; denn wenn etwas im Raum wirken soll, d. h. seine Kraft räumlich ausbreiten soll, so muss es auch selbst im Raum sein. Hier, wo Kant die Wirklichkeit des Raumes bestreitet, bedurfte es indess gar nicht dieser künstlichen Unterscheidung zwischen Wirksamkeit und Oertlichkeit; vielmehr folgt aus der Subjektivität des Raumes, als einer blossen sinnlichen Form, von selbst, dass der Raum nicht blos für die unkörperlichen, sondern überhaupt für alle Dinge, wie sie sind, keine Geltung habe, und dass man also für die Dinge an sich überhaupt keinen Ort verlangen oder setzen kann. Man sieht, wie Kant seine eigene Hypothese noch nicht auszunutzen versteht und noch bei Euler und seinen frühern Ansichten Hülfe sucht, die von der Wirklichkeit des Raumes ausgehen. Uebrigens ist hiermit die An-

merkung am Ende (S. 175. B. XXXIII.) zu vergleichen, wo Kant nochmals auf diese Frage zurückkommt.

Aehnliche Unklarheiten finden sich in den folgenden Betrachtungen über Gott. Schon der Satz: Dass Etwas nicht an mehreren Orten zugleich sein könne, ist bedenklich; jeder Körper, der einen Raum einnimmt, ist an allen Orten in diesem Raume zugleich; so könnte auch Gott die Welt ganz erfüllen, d. h. an allen Orten zugleich sein. — Auch was Kant über die Zeit in Bezug auf Gott sagt, ist so vorsichtig ausgedrückt, als scheute er sich, gegen die Bibellehre zu verstossen.

25) **Abschnitt V. § 28. (S. 172.)**

Die Dunkelheit in diesem Paragraphen kommt aus der Unklarheit und theilweisen Unwahrheit von Kant's Gedanken. Der Begriff der Grösse gilt theils für wahrnehmbare (seiende) Dinge, theils für die Beziehungsform der Zahl. Jener bezieht sich also auf den Raum, die Zeit und den Grad; dieser auf die Zahlen; jener kann nur von sinnlichen (wahrnehmbaren Dingen) abgetrennt werden, enthält also immer sinnliche Elemente und kann also niemals ein reiner Verstandesbegriff im Sinne Kant's sein; dieser ist von der Grösse der seienden Dinge analog auf die Zahlen übertragen worden und kann höchstens deshalb ein Verstandesbegriff genannt werden, weil die Zahlen selbst nur Beziehungsformen sind, die aus dem Denken stammen. — Die Menge ist nur die unbestimmte Zahl selbst, und es kehrt hier der schon gerügte Fehler wieder, dass Kant meint, die Zahlen bedürften zu ihrer Entstehung der Zeit. (Erl. 13.) Beseitigt man diese falsche Annahme, so zeigt sich, dass die sogenannte zweite Regel hier gar keine Anwendung hat und nur durch Verdrehung der Begriffe hierher gezogen werden kann. Daher die Dunkelheit dieses zweiten Absatzes. — Ebenso unrichtig ist das, was Kant über die Unendlichkeit sagt. Sie ist nur als Beziehungsform (Verneinung des Endes), aber nicht bildlich vorstellbar, wie Locke bereits sehr gut dargelegt hat (B. L. S. 223); d. h. nur die negative Unendlichkeit, aber nicht die positive (seiende, wahrnehmbare) kann vorgestellt werden. Deshalb kann weder die Endlichkeit noch die Unendlichkelt der Welt und ihrer kleinsten Theile (das Einfache) nach Verstan-

des- oder sinnlichen Begriffen behauptet werden; denn sowohl die Unendlichkeit wie die Endlichkeit führen zu den bekannten Antinomien, die Kant in der Kritik behandelt hat; d. h. in der Stetigkeit des Raumes und der Zeit liegt, dass keine Theilung als die letzte gelten kann, und umgekehrt verlangt das Dasein von Raum und Zeit, dass diese letzten Theile erreicht werden, weil sonst das Ganze nicht möglich ist. Diese Antinomien sind aber nicht die Folge von einer Verwechslung der Verstandesbegriffe mit sinnlichen Begriffen, wie Kant meint, sondern von einer Verwechslung des Seienden mit Beziehungsformen; man sehe B. III. 60—78. — Es ist übrigens interessant, wie sich hier schon bei Kant die ersten Spuren zu den Antinomien der Kritik hervorthun.

Der letzte Absatz behandelt den Satz des Widerspruchs. Er leidet an dem Mangel, dass Kant meint, dieser Satz lasse sich ohne Herbeinahme der Zeit nicht ausdrücken; allein dies ist falsch, wie schon in Erl. 17 unter Bezugnahme der betreffenden Stellen gezeigt worden ist, und damit fällt auch hier die Anwendbarkeit der von Kant in diesem Paragraphen behandelten zweiten Regel. Dagegen ist es richtig, dass der Satz des Widerspruchs sich nicht umkehren lässt; man kann nicht sagen: Alles Unmögliche ist sich widersprechend. Allein der Grund dafür ist ein rein logischer, der für alle nicht identischen Urtheile gilt, da bei diesen der Begriff des Prädikats einen grössern Umfang hat, als der Begriff des Subjekts. — Ueberdem ist der Begriff des Unmöglichen zweideutig; das logisch Unmögliche ist identisch mit dem sich Widersprechenden; in diesem Sinne ist der Satz der Umkehrung fähig; aber das real Unmögliche beruht auf realen Kräften und deren Gesetzen, welche dem Sein irgend eines Vorgestellten entgegenstehen; hier kann man nicht sagen: Was keinen Widerspruch enthält (das logisch Mögliche), ist real möglich (verträgt sich mit den Naturgesetzen). Aber auch hier genügt die Logik, um dies einzusehen, weil das Wort: „Möglich“ hier in zwiefachem Sinne gebraucht wird.

Diese Unklarheiten der Gedanken haben auch die Dunkelheit der Darstellung veranlasst. Kant zwängt hier Fälle unter eine Regel, unter die sie nicht passen, und die

Regel selbst ist aus Fällen abgezogen, die nur gewaltsam unter sie gebracht worden sind.

26) **Abschnitt V. § 29. (S. 173.)**

Auch hier handelt es sich um die Umkehrung gewisser Urtheile, deren Unzulässigkeit schon aus der gemeinen Logik erhellt, und wozu es deshalb nicht jenes feinen Unterschieds von Verstandes- und sinnlicher Erkenntniss bedarf. Der Satz: „Alles Zufällige ist zu einer Zeit nicht gewesen“, ist die Umkehrung des Satzes: Alles nicht immer Gewesene ist zufällig; und als solche Umkehrung ist jener Satz natürlich falsch, wenn man nicht das Zufällige mit den Nicht-immer-Gewesenen für identisch nimmt. Da nun diese Identität nicht ohne Weiteres erhellt, vielmehr das Zufällige selbst einen zweideutigen Sinn hat, indem es bald den Gegensatz der Nothwendigkeit, bald den der Kausalität bezeichnet, so erhellt ohne Weiteres aus der Logik allein, dass jener Satz falsch ist, und auch hier bedarf es nicht jener Hülfsmittel, die Kant herbeinimmt.

27) **Abschnitt V. § 30. (S. 175.)**

Hier verlässt Kant das Grundthema seiner Dissertation und zeigt, dass auch unter den sogenannten Sätzen des reinen Verstandes sich viele in der Metaphysik finden, die nicht aus den Dingen selbst entlehnt sind, sondern nur allgemein gelten und anerkannt werden, weil ihre Nichtanerkennung die Erkenntniss der Dinge entweder ganz aufheben oder erschweren würde. Somit haben diese Sätze ihre Grundlage nicht in den Gegenständen, sondern in dem Bedürfnisse des Verstandes; sie dienen ihm zur Erleichterung und Bequemlichkeit. — Auch diese Frage kehrt in der Kritik wieder, wo Kant dergleichen Grundsätze regulative Prinzipien nennt, im Gegensatz zu den constitutiven. Schon hier erkennt also Kant, dass auch in dem Verstande subjektive Formen (Prinzipien) enthalten sind, welche der Mensch geneigt ist, objektiv zu gebrauchen und zu realen Gesetzen des Seienden zu erheben. Damit ist das, was Kant früher über die Verstandeserkenntniss gesagt hat, wenn damit die Dinge, wie sie sind, erkannt werden, sehr erschüttert, und es fragt sich nun: Woran erkennt man die sub-

jektiven und die objektiven Grundsätze des Verstandes? Kant beantwortet diese Frage, obgleich sie ihm hier nahe genug lag, nicht direkt; aber er nennt als Anhalt für die objektiven Verstandesgrundsätze hier „Beweisgründe, die den Gegenständen entlehnt sind“, und „die Erkenntniss durch Vernunft oder Erfahrung“ und „die Erfahrung oder Gründe vor derselben.“ Also „die Erfahrung“, d. h. die sinnliche Erkenntniss wird hier von Kant als ein Mittel aufgestellt, an der man die Wahrheit der Verstandeserkenntniss prüfen kann. Jeder Leser wird bemerken, dass dies allen bisherigen Ausführungen dieser Schrift widerspricht, wonach die Sinneserkenntniss nur auf Erscheinungen geht, die Verstandeserkenntniss aber auf die Dinge, wie sie sind. — Diese Widersprüche zeigen, dass Kant damals mit seinem neuen System noch völlig im Unklaren sich befand; das, was allein er bis dahin klar erreicht hatte, war die Auffassung des Raumes und der Zeit als subjektive Formen der Sinnlichkeit. Im Uebrigen aber war Kant 1770 noch ganz in der alten Metaphysik befangen; er fühlte ihre Nichtigkeit; er hatte schon seit Jahren sich auf das stärkste gegen sie ausgesprochen; allein noch vermochte er nicht, etwas Anderes dafür zu bieten; ja dieses Schwanken und dieses Zweifeln lassen ihn weder zu einer konsequenten, noch klaren und widerspruchsfreien Darstellung dessen kommen, was er 1770 für die metaphysische Wahrheit hielt.

Der Werth dieser berühmten Dissertation ist daher nur ein historisch-literarischer, indem sie einen Einblick in die Entstehung des Kant'schen Idealismus gewährt; aber auch hier ist das, was diese Schrift bietet, nur dürftig; denn für die Begriffe des Raumes und der Zeit steht die Schrift schon fertig und ganz auf dem Standpunkt der Kritik, ohne dass man aus ihr entnehmen kann, wie Kant dazu gelangt ist, und für die transscendentale Logik enthält sie noch das gerade Gegentheil dessen, was die Kritik lehrt. Fischer erkennt dies ebenfalls an und sagt: „Daraus erklärt sich, weshalb „Kant länger als ein Decennium brauchte, um mit seiner „Vernunftkritik ins Reine zu kommen.“ Indess zeigt dieser lange Zeitraum wohl, dass Kant sein neues System mit Sorgfalt und Gründlichkeit überdacht hat, aber ein Aufschluss über die innern und äussern Anlässe zur

Entstehung dieses Systems ist damit nicht im Mindesten gegeben. Deshalb kann man auch Fischer nicht beitreten, wenn er sagt (Ebendaselbst S. 70): „Die Idee einer „neuen Philosophie stand seit dem Jahre 1770 deutlich „vor dem Geiste Kant's; er wusste, dass es sich um „eine Kritik der reinen Vernunft handle, in Rücksicht „sowohl der theoretischen als praktischen Erkenntniss."

Neben dieser Dissertation sind nur noch einige Briefe Kant's an Lambert und Herz vorhanden (B. LVII. S. 372 und 398), in welchen Kant sich über seine vorhabende Arbeit ausspricht. Im Februar 1772 schreibt er an Herz, dass er sein neues Werk, eine Kritik der reinen Vernunft, in etwa drei Monaten herausgeben werde. Im Nov. 1776 schreibt Kant, dass er noch einen Theil des nächsten Sommers zur Arbeit werde verwenden müssen. Im August 1778 redet er von seinem Werke als von einem Handbuche der Metaphysik, woran er unermüdet arbeite, und erst am 1. Mai 1781 schreibt Kant, dass zur Ostermesse sein Buch unter dem Titel: „Kritik der reinen Vernunft" erscheinen werde, und sagt: „es enthält den Ausschlag aller mannichfaltigen Unter„suchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir „zusammen unter der Benennung des *mundi sensibilis* und „des *intelligibilis* abdisputirten." Man sieht, auch diese Briefe geben über den Anlass zu der veränderten Gedankenrichtung Kant's keinen Aufschluss, und so bleibt in dieser Beziehung nur das übrig, was Kant in der Vorrede zu den Prolegomenen selbst erzählt, wonach Hume ihm diesen Anstoss gegeben hat (B. XXII. 7); aber dieser Anstoss betrifft nur die transscendentale Logik, nicht die Aesthetik; für letztere fehlt es an allen Unterlagen, aus denen mit Sicherheit der Anlass zu Kant's veränderter Auffassung entnommen werden könnte.

Es bleibt auch auffallend, dass diese Dissertation, obgleich sie schon wichtige Theile des neuen Systems bietet, damals ganz unbeachtet geblieben zu sein scheint. Zum Theil erklärt es sich wohl daraus, dass Kant hier in Bezug auf die Verstandeserkenntniss noch in Uebereinstimmung mit der bisherigen Metaphysik an der Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, festhält, und dass er die ungeheu-

ren und zerstörenden Folgen, welche sich aus der Aufhebung der Wirklichkeit von Raum und Zeit nicht blos für das Wissen, sondern auch für die Sittlichkeit ergeben, nicht andeutete, ja wohl selbst sich noch nicht klar gemacht hatte und deshalb auch das Publikum keinen Anlass fand, dieser neuen Auffassung eine besondere Beachtung zu schenken.

XIV.

Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.

1790.

(Der Text ist B. XXXIII. Abth. D. S. 1—78 enthalten.)

1) **Vorwort**. (**S. 6**.) Joh. August Eberhard, geb. 1738 zu Halberstadt, gestorben 1809, war zuerst Prediger in Charlottenburg, wo er sich durch seine Schrift: „Neue Apologie des Sokrates", 1772, so bekannt machte, dass Friedrich der Grosse ihn 1778 zum ordentl. Professor der Philosophie in Halle ernannte. 1776 erhielt seine allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens den von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin ausgesetzten Preis, und er selbst wurde zum Mitglied derselben aufgenommen. Er war ein Anhänger der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie, deren Grundsätze er genauer zu bestimmen suchte; die kritische Philosophie bekämpfte er, wie Krug, freilich selbst ein Kantianer, in seinem Lexikon sagt, mit mehr Eifer als Erfolg. Die Zahl seiner philosophischen Schriften ist sehr gross. Daneben gab er in Halle ein philosophisches Magazin seit 1788 heraus, was seit 1792 unter dem Titel: „Philosophisches Archiv" in Berlin fortgesetzt wurde. In diesem Magazin war eine Beurtheilung der Kant'schen Kritik von Eberhard erschienen, und gegen diese ist der vorliegende Aufsatz Kant's gerichtet, welchen Dieser 1790 bei Nicolovius in Königsberg als eine selbstständige Schrift in 8vo. heraus-

gab. 1787 war bereits die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft erschienen, und dieses Hauptwerk Kant's begann gerade damals die allgemeine Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich zu ziehen und zahlreiche Anhänger zu gewinnen. Bis 1790 waren auch bereits die Kritik der praktischen Vern. und überhaupt die zur vollständigen Entwickelung des Systems von Kant gelieferten Hauptschriften erschienen, bis auf die Kritik der Urtheilskraft, welche Kant bei Abfassung dieser Schrift hier zwar schon vollendet, aber noch nicht veröffentlicht hatte, wie aus Kant's eigener Bemerkung S. 77 erhellt. Trotz des Ansehens, was Kant dadurch schon in Deutschland und darüber hinaus erlangt hatte, fühlte Kant sich durch diese Kritik Eberhard's dennoch empfindlich verletzt, und der Ton seiner Entgegnung hier ist deshalb bitterer gehalten, als man sonst von Kant gewohnt ist. Man vergleiche die Briefe an Reinhold (B. LVII. S. 464. 471). Die Ausstellungen Eberhard's werden von Kant selbst näher angegeben, so dass es nicht nöthig ist, sie voranzuschicken.

Das *argumentum ad verecundiam* wird von Locke § 19. Kap. 17. Buch IV. seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand behandelt, wo er sagt: „Wer seine Behauptungen mit der Autorität berühmter oder hochangesehener Männer verschanzt, möchte gern Denjenigen der Unverschämtheit beschuldigen, der es wagt, mit Einwürfen dagegen aufzutreten; dies könnte schicklich ein *argumentum ad verecundiam* genannt werden."

Diese Streitschrift Kant's gegen Eberhard hat noch gegenwärtig ein hohes Interesse, da Kant dadurch veranlasst wird, sich über die wichtigsten Grundbegriffe und Lehren seiner Kritik der reinen Vernunft bestimmter und ausführlicher zu erklären, als es in dem Hauptwerk selbst geschehen ist; wie dies schon im Vorworte S. 5 z. B. geschieht. Diese Schrift ist deshalb als eine authentische, vom Autor selbst kommende Erläuterung seines wichtigsten Werkes von einem hohen und bleibenden Werthe und in dieser Beziehung zum Studium der Kant'schen Philosophie besonders zu empfehlen.

2) **Erster Abschnitt. Apollonius.** (S. 8.)

Apollonius von Perga in Pamphylien gilt neben Euklid, Archimedes und Diophantos als einer der

Begründer der mathematischen Wissenschaften. Er lebte um 240 vor Christus in Alexandrien. Sein Hauptwerk handelte von den Kegelschnitten (χῶνος, der Kegel, daher χωνιχη *scilicet* ἐπιστημη), ist aber nicht vollständig erhalten.

Borelli war ein berühmter Astronom, 1608 bei Neapel geboren; gestorben 1679 in Rom. Er beobachtete die Jupiterstrabanten und scheint zuerst die parabolischen Kometenbahnen entdeckt zu haben. Dieser erste Abschnitt behandelt die grosse, immer wiederkehrende Frage, ob das Denken allein das Seiende erreichen, d. h. dessen Inhalt in das Wissen überführen kann. Der Realismus bestreitet dies; auch Kant beschränkt alle Erkenntniss auf das Gebiet der Erfahrung, wenn auch aus andern Gründen; Eberhard bejaht jene Frage und benutzt dazu zunächst die Mathematik in geschickter Weise gegen Kant, da dieser hier ebenfalls eine Erkenntniss *a priori* angenommen hatte. Kant hilft sich hier damit, dass er zeigt, wie ohne Anschauung auch die geometrischen Sätze nicht gewonnen werden können; wenn auch diese Anschauung eine Anschauung *a priori*, also unabhängig von der Erfahrung sei. Eberhard sagt: Hier ist aber doch eine Erkenntniss, die vor der Erfahrung besteht. Kant erwidert: Es giebt keine Erkenntniss (keine nicht leeren Begriffe) über die mögliche Erfahrung hinaus. In dem Wort: „möglich“ steckt der Streitpunkt. Eberhard kann darauf immer entgegnen, eine blos mögliche Erfahrung ist keine Erfahrung, folglich ist die mathematische Erkenntniss eine wirkliche Erkenntniss vor der Erfahrung, und sie kann deshalb nicht davon abhängig sein, dass ihr Gegenstand in einer Erfahrung später aufgezeigt werden kann, was nicht einmal im strengen Sinne geschehen kann. — Man kann diesem Einwande nur entgehen, wenn man zeigt, dass die Vorstellung des Raumes und seiner Eigenschaften und Gesetze erst aus der Sinneswahrnehmung gewonnen wird, und dass der Geometer nur nach diesen Gesetzen, d. h. nach den Bedingungen des wahrgenommenen Raumes seine Gestalten konstruiren kann. Er muss die sinnliche Darstellbarkeit seiner Figuren immer vor Augen haben, und damit ist das Neue, was er an Lehrsätzen herausbringt, immer aus der Erfahrung oder einem sinnlich vorgestellten Gegenstande entlehnt, da es gleichgültig ist, ob der Geometer diesen

sinnlich vorgestellten Gegenstand erst selbst hervorgebracht oder als gegeben vorgefunden hat; wie man die Gesetze der Schwere ebenso an einem selbst erst erbauten Hause wie an einem natürlichen Felsen studiren kann.

3) **Abschnitt I.** (**S. 10.**)

Erheblich ist hier, dass Kant seinen in der Kritik so oft vorkommenden Ausdruck der „objektiven Realität“ näher erläutert; er bedeutet danach nicht das wirkliche Dasein eines Dinges, sondern „nur die Möglichkeit, dass „es ein Ding von den genannten Eigenschaften geben „könne.“ Unter Möglichkeit versteht aber Kant hier nicht blos das Freisein vom Widerspruch (die logische Möglichkeit), sondern die reale Möglichkeit, d. h. dass das vorgestellte Ding in seinen Bestimmungen nichts enthalte, was den innerhalb seines Gebotes geltenden Naturgesetzen widerstreitet; also hier nichts, was der Natur und den Gesetzen des Raumes widerstreitet.

Auch der Ausdruck: „Konstruktion der Begriffe“, der in der Kritik, namentlich B. II. S. 559 eine grosse Rolle spielt, erhält hier in der Anmerkung S. 9 eine beachtenswerthe Erläuterung.

4) **Zureichender Grund.** (**S. 17.**)

Dass jeder Satz, oder besser gesagt, jedes wahre Urtheil einen Grund haben müsse, ist von Kant bereits in seiner Dissertation über die Prinzipien der Erkenntniss von 1755, 5ter Satz (B. XXXIII. Abth. C. 14) darlegt und in Erl. 7 dazu (B. LVIII. S. 89) auch in realistischer Weise dargelegt. Kant unterscheidet hier sehr richtig von diesem Satz den andern, dass jedes Ding (Seiende) seine Ursache haben müsse. In seiner eben erwähnten Dissertation non 1755 hatte Kant im 8ten Satz den Beweis für diesen Satz ziemlich ebenso geführt, wie hier von Eberhard geschieht. (Man sehe B. XXXIII. Abth. C. S. 18 und die Erl. 10 dazu in B. LVIII. S. 92.) In der Kritik hat Kant dann diesen Satz aufgegeben, soweit er von den Dingen an sich gelten soll, und ihn nur innerhalb der Erfahrung oder für die Erscheinungen als gültig anerkannt; deshalb ist Kant hier genöthiget, seinen eigenen Beweis in jener Dissertation zu widerlegen. Indess be-

schränkt er sich darauf, zu zeigen, dass der Satz: Jedes Ding müsse eine Ursache haben, nicht aus dem Satze des Widerspruchs abgeleitet werden könne, wie Eberhard will. Diese Widerlegung gelingt Kant sehr gut, war aber auch nicht schwer, da schon der Begriff der Ursache aus dem Satze des Widerspruchs nicht abgeleitet werden kann. Man vergl. die erwähnten Briefe an Reinhold.

5) **Das Einfache.** (**S. 26.**)

Es ist einer der wichtigsten Sätze der Kritik, dass die Kategorien an sich leer, nur erst durch Erfüllung mit dem Stoffe der Anschauung „objektive Realität" erhalten. Deshalb sollen sie nur zur Erkenntniss der Erscheinungen führen, und der Mensch könne sie nicht zur Erkenntniss der Dinge-an-sich benutzen. Eberhard will das Gegentheil dieses Satzes an dem Begriffe des Einfachen darthun, indem er dessen objektive Realität auch ausserhalb der Anschauung darzulegen sucht. — Die Darstellung hier ist etwas schwer zu verstehen; indess ist der Gedanke Eberhard's ziemlich klar; er zeigt, 1) dass das Einfache in einer angeschauten Raum- oder Zeitgrösse nicht mit wahrgenommen werden könne, weil beide stetig seien, und 2) dass dennoch zu diesen Raum- und Zeitgrössen der Verstand etwas Objektives, d. h. untheilbare Elementarvorstellungen verlange, weil das Ganze ohne die einfachen Theile nicht möglich sei. — Von diesem Beweise kann man den ersten Satz mit Eberhard annehmen; der Fehler liegt nur im zweiten Satz. Nach realistischer Auffassung ist das Ganze mit seinen Theilen nur eine Beziehungsform, bei welcher bekanntlich das eine Glied von dem andern nicht getrennt werden kann; wo das Ganze ist, müssen auch Theile sein. Allein vermöge der Beziehungsnatur dieser Form kann der Theil wieder als Ganzes genommen und aus Theilen bestehend angesehen werden; deshalb nimmt dieses wechselsweise Setzen eine bestimmte Raum- oder Zeitgrösse als Ganzes von Theilen und des einzelnen Theiles wieder als Ganzes von Theilen kein Ende, d. h. man gelangt nicht zum Einfachen. Man kann also dem Eberhard zugeben, dass jedes Ganze Theile haben müsse, aber nicht, dass jedes seiende Ding aus einfachen, d. h. letzten Theilen bestehen müsse. Wie weit eine Theilung im Sein an

einem Gegenstande ausführbar ist, hängt von vielen andern Bestimmungen desselben ab und kann niemals dadurch bewiesen werden, dass er als Ganzes Theile haben müsse; denn das Ganze ist eben nur eine Beziehungsform im Denken, die ihm nur übergezogen wird, aber keine seiende Eigenschaft der Dinge. Das einzelne Ding ist weder ein Ganzes, noch ein Theil; erst wenn thatsächlich eine Theilung desselben hat ausgeführt werden können, ist eine seiende Theilung vorhanden; vorher kann diese Beziehung dem einzelnen Dinge wohl in Gedanken übergezogen werden, indem man es sich aus Theilen bestehend vorstellt; allein diese blosse Vorstellung ist kein Beweis, dass dergleichen Theile wirklich bestehen, oder dass die Theilung ausführbar ist. Der Fehler Eberhard's ist daher der so oft in der alten Metaphysik wiederkehrende und schon bei Aristoteles vorhandene, dass man eine blosse Beziehungsform mit einem Seinsinhalt erfüllt und sie damit zu einem *a priori* erkannten Naturgesetz erhebt, während doch das dabei allein *a priori* Vorhandene nur die blos im Denken bestehende Beziehungsform ist, die weder wahrnehmbar noch seiend ist. Dies ist auch der Grund, aus dem allein Kant's Satz gerechtfertigt werden kann. Seine Kategorien sind nur Beziehungsformen und Wissensarten, deshalb an sich keine Bestimmungen des Seienden; aber sie können auf Seiendes bezogen oder mit Seinsbegriffen verbunden werden und nehmen dann den Schein einer seienden Bestimmung des Gegenstandes an. Kant irrt nur darin, dass er den Kategorien in dieser Verbindung eine „objektive Realität" zuspricht, vermöge deren sie für seine Erscheinungswelt die Grundlage zu jenen Naturgesetzen bilden, welche er als synthetische Grundsätze in seiner Kritik (B. II. 183 u. f.) entwickelt; während nach realistischer Auffassung diese Kategorien für den Kenner ihrer Natur niemals ihre, blos dem Denken angehörende Beziehungsform verlieren, mag man den Gegenstand, auf den man sie bezieht und anwendet, als ein Ding an sich oder als eine blosse Erscheinung behandeln. — Deshalb ist die Widerlegung Eberhard's für den Realismus viel leichter als für Kant, weil sie ihm als Bestimmungen der Dinge gelten und er diese Dinge nur zu Erscheinungen macht.

Indess hat auch dieser Abschnitt sein Interesse deshalb, weil Kant genöthigt ist, diesen wichtigen Punkt seiner Kritik so klar als möglich hier darzulegen.

6) **Das Nichtsinnliche. (S. 48.)**

Die in Erl. 5 gegebene Ausführung tritt hier S. 25—29 deutlich hervor; auch sieht man, dass Kant jene beiden in Erl. 5 aufgestellten Sätze des Eberhard ebenfalls annimmt, aber nur einen andern Schluss daraus zieht; Eberhard sagt: Weil dem Raume ein Einfaches nach dem Verstande zu Grunde liegen muss, aber man dieses Einfache nicht wahrnimmt, so erhellt, dass auch das Einfache oder das Ding an sich (das intelligible Ding, *Noumenon*) in dem sinnlichen Raume besteht, und dass man hier seine objektive Realität hat, obgleich es nicht anschaulich ist (nicht empfunden wird, nicht bildlich vorstellbar ist); Kant dagegen sagt: Da in dem angeschauten Raume niemals vermöge seiner Stetigkeit ein Einfaches enthalten sein kann, das Einfache aber jedem Zusammengesetzten nach dem Verstande unentbehrlich ist, so folgt nicht, dass der Raum dennoch ein Einfaches, nur nicht Wahrnehmbares, enthalte, wie Eberhard will, sondern es folgt, dass die ganze Raumesvorstellung nichts Gegenständliches ist, sondern nur die subjektive Form, in welcher die menschliche Seele alles Aeussere anschauen muss, während das Ding an sich, was dieser räumlichen Anschauung zu Grunde liegt, von dieser Bedingung ganz frei ist. So folgert Kant aus der Nothwendigkeit des Einfachen die Subjektivität des dieses Einfache nicht enthaltenden Raumes, während Eberhard daraus die Erkennbarkeit des Einfachen folgert, weil es nothwendig als Theil in der ganzen Raumgrösse enthalten sein müsse. — Man sieht, dass beide Schlussfolgerungen logisch zulässig sind, und dass der Fehler bei Beiden darin liegt, dass sie die Prämisse, wonach die seienden Dinge an sich aus einfachen Elementen bestehen müssen, für wahr annehmen. Die Stelle, wo Leibnitz von dem Tausendeck handelt, dessen S. 31 Erwähnung geschieht, befindet sich in seinem *Nouveaux Essais* 52. 140 und ist bereits in Locke's Untersuchung des menschlichen Verstandes (B. LII. Erl. 140) erörtert worden.

Die von S. 30 ab folgenden Ausführungen sind ver-

ständlich und überzeugend. S. 40 und 41 wird das Resultat derselben und der Unterschied zwischen Kant, Leibnitz und Eberhard bündig und klar dargelegt. Es erhellt daraus, weshalb Kant die Annahme Leibnitz's, dass die Sinnlichkeit sich von dem Verstande nur durch die Verworrenheit ihrer Auffassungen unterscheide, verlassen hat; Kant legt nämlich hier das Unzureichende dieser Annahme treffend dar. Ebenso enthalten die S. 43 und 44 eine bündige Darstellung der Grundgedanken der Kritik, welche, als von Kant selbst gegeben, von besonderem Werthe ist. Auch die Frage, wie weit die Vorstellungen als angeboren anzusehen, wird hier erörtert. Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind nach Kant selbst als formale Anschauungen nicht angeboren, sondern erworben; nur ihr Grund, die blosse Receptivität, ist angeboren; denn „es bedarf immer der Eindrücke, „um das Erkenntnissvermögen zuerst zur Vorstellung „eines Objekts, die jederzeit eine eigene Handlung ist, „zu bestimmen." Ebenso sollen bei den Kategorien nur die subjektive Spontaneität des Denkens, aber nicht die Kategorien selbst angeboren sein; letztere sollen erworben, aber ihre *acquisitio* eine *originaria* sein; d. h. sie soll nicht der Erfahrung entlehnt sein. Bei dem Raum und der Zeit mag dies im Sinne Kant's gelten können; bedenklicher ist aber diese Unterscheidung bei den Kategorien, da Kant deren 12 annimmt, und deren Besonderheit, wenn sie nicht aus der Erfahrung kommt, aus dem Subjekt kommen muss, d. h. in der Seele vor aller Erfahrung enthalten sein muss, was dann so viel ist, als angeboren. Die blosse Einheit der Apperception, die Kant allein S. 45 für angeboren gelten lassen will, ist zwar in allen Kategorien enthalten, allein reicht nicht zu, um deren besondere Unterschiede daraus abzuleiten. Wenn diese Unterschiede der Seele nicht von aussen zufliessen sollen, so müssen sie ihr ebenfalls angeboren sein. Indess ist diese Frage ohne Erheblichkeit.

In der Anmerk. S. 46 und auf S. 47 ist eine gute Darlegung des Unterschieds zwischen Substanz, Ursache und Kraft enthalten; sie zeigt gerade durch ihre Deutlichkeit, dass die Kraft, welche die Verbindung zwischen Substanz und Accidenz und zwischen Ursache und Wirkung herstellen oder die Abhängigkeit der letztern von

erstern und die Einheit beider Glieder dieser Formen vermitteln soll, nur eine Erfindung des Denkens ist, wodurch das Wunderbare der Einheit eines Dinges mit vielen Eigenschaften und der regelmässigen Folge eines bestimmten Nach auf ein bestimmtes Vor, was die Erfahrung bietet, vermittelst Umwandlung einer Beziehungsform in ein Seiendes erklärt werden soll.

S. 47 sagt Kant, „dass man an den blossen Kategorien „nicht einmal erkennen könne, ob so beschaffene Dinge „möglich seien, d. i. ob es irgend etwas geben könne, „woran sie angetroffen werden.“ Hier ist unter „möglich“ wieder die reale Möglichkeit gemeint, und da diese nur aus dem wirklichen Dasein mit Sicherheit abgenommen werden kann, weil alle realen Bedingungen der Existenz dem Menschen nicht bekannt sein können, so erhellt, dass in jener Möglichkeit der erste Fundamentalsatz des Realismus (B. I. 68) enthalten ist; d. h. blosse Begriffe geben niemals einen Anhalt für die Realität ihres Inhaltes; dieses Dasein ihres Inhaltes ist nur aus der Erfahrung oder Wahrnehmung zu entnehmen. Kant steht damit schon ganz auf realistischem Boden; es ist beinah nur ein Wortunterschied, wenn er seine Objekte blos Erscheinungen nennt, während der Realismus das Wahrgenommene schon für das Ding-an-sich nimmt; denn das besondere Ding-an-sich bei Kant, was hinter der Erscheinung steckt, ist für ihn unerkennbar, figurirt überall nur als der leere Grund der Erscheinung und kann deshalb für die weitere Entwickelung des philosophischen Inhaltes nicht den mindesten Anhalt bieten. Deshalb trägt denn Kant auch kein Bedenken, das Handeln des Menschen und die zeitlichen Zustände der Seele in seiner Kritik der praktischen Vernunft und in seiner Anthropologie zum Gegenstand der Philosophie zu nehmen, obgleich sie nach seinem Begriffe von der Zeit nur Erscheinungen sein und mit den wirklichen Dingen an sich nichts gemein haben sollen.

7) **Abschnitt II.** (**S. 72.**)

Im ersten Abschnitt hat sich Kant in dieser Gegenschrift mit der Erkennbarkeit der Dinge an sich beschäftigt; in diesem zweiten Abschnitte behandelt er die Frage: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

Beide Fragen stehen einander nahe; die erste be-

handelt nur die Erkennbarkeit der Dinge-an-sich überhaupt; die letztere geht auf die Erkennbarkeit ihrer Eigenschaften, aus denen dann die Prädikate zu den synthetischen Urtheilen entnommen werden. Beide Fragen sind gleich interessant und berühren die Grundprinzipien der Kritik. Man wird schon aus dem Bisherigen entnommen haben, dass Eberhard kein so schwacher Gegner ist, als ihn Kant in seiner Empfindlichkeit darzustellen sucht, und es lässt sich daher erwarten, dass auch dieser zweite Abschnitt für das deutlichere Verständniss der Lehre Kant's von Erheblichkeit sein wird. Vergl. B. LVII. S. 465.

Wenn Kant S. 49 sagt, dass er noch keinen Gegner seiner Kritik gefunden, der die allgültige Auflösung der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* gegeben hätte, so ist doch dagegen zu sagen, dass schon Fichte durch die Umwandlung der seienden Dinge in blosse Vorstellungen dies gethan hatte, was freilich nur eine Fortbildung des Kant'schen Prinzips war. Ebenso löste Hegel die Frage dadurch, dass er Sein und Denken für identisch erklärt, was freilich mehr ein Zerhauen, als ein Lösen des Knotens war. Aber schon Plato hatte diese Frage durch sein Theilnehmen (μετεχειν) der endlichen Dinge an den Ideen, Spinoza durch seine Identität der beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung, Malebranche durch seine Beihülfe Gottes (*Occasionalismus*) und Leibnitz durch seine ein- für allemal prästabilirte Harmonie zu lösen gesucht. Diese Frage hat also die Philosophie von jeher beschäftigt, und nur die von Kant ihr gegebene Form war neu.

S. 50 und 51 giebt Kant eine klare Darstellung dessen, was er unter Dogmatismus, Skepticismus und der kritischen Philosophie verseht. Unter Dogmatismus ist danach nicht jedes Aufstellen bestimmter Sätze als Wahrheiten gemeint, sondern nur ein solches, was sich dabei auf keine vorhergehende Kritik des Erkenntnissvermögens stützt. Kant verlangt also nur, dass diese Kritik dem Dogmatischen vorangehen und dieses auf sie gestützt werden solle. Nun ist Kant von Mehreren und auch von Hegel entgegnet worden, dass man zur Erkenntniss des Erkenntnissvermögens sich schon dieses Vermögens ebenso wie für andere Gegenstände bedienen müsse, also durch des-

sen Kritik die Zuverlässigkeit dieses Vermögens nicht steigern könne. Dies ist für die letzten, fundamentalen Sätze der Erkenntniss unzweifelhaft richtig; die Frage nach der Verbindung zwischen Sein und Wissen und nach der Art, wie der Inhalt des Seienden in das Wissen übertrete und nach der Zuverlässigkeit der dazu benutzten Brücke (des Wahrnehmens) kann durch eine Untersuchung des Wissens nicht erledigt werden. Für diese Verbindung zwischen Sein und Wissen, oder für die Fundamentalsätze der Wahrheit, giebt es überhaupt keinen Beweis, sondern nur Annahmen, die weder die Kritik noch sonst ein System zu beweisen vermag, weil alles Beweisen sich nur innerhalb des Wissens bewegt, also nicht darüber hinaus führen kann. Deshalb genügt dem Realismus die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit der sich die von ihm aufgestellten zwei Fundamentalsätze in jedem Menschen bei seinem Wissen geltend machen. Kant hat somit Unrecht, wenn er von seiner Kritik der Erkenntnissvermögen eine höhere Gewissheit für die Dogmen der Philosophie erwartet; auch ist das von ihm damit erreichte Ergebniss eher das Gegentheil, indem es damit abschliesst, dass dem Menschen die Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung seines Wissens mit dem Seienden (Dinge an sich) unerreichbar sei. Allein aus dieser Unmöglichkeit, die Fundamentalsätze, nach denen der Mensch die Wahrheit feststellt, zu beweisen, folgt noch nicht, dass die Kritik der Erkenntnissvermögen ein verkehrtes Unternehmen sei und nach Hegel dem Beschlusse gleiche, nicht eher in das Wasser gehen zu wollen, als bis man schwimmen könne. Vielmehr kann zwar die Beobachtung der Vorgänge innerhalb des Wissens der Seele für ihre Erkenntniss überhaupt keine höhere Gewissheit der Wahrheit in Aussicht stellen, als die Fundamentalsätze sie überhaupt mit sich führen, allein es wird doch damit eine wissenschaftliche Erkenntniss dieses wichtigen Gebietes und der darin herrschenden Begriffe und Gesetze so weit erreicht, als sie dem Menschen überhaupt möglich ist, und diese Erkenntniss hat dann die weitesten Folgen für die Erkenntniss des Seienden in allen Gebieten, weil die allgemeinen Gesetze der Erkenntniss auch für jeden besondern Gegenstand derselben ihre Gültigkeit behalten. Es braucht nur an die

wichtige Frage über die Bedeutung und die Natur der Seinsbegriffe und der Beziehungsformen erinnert zu werden, um zu erkennen, wie gross der Einfluss ist, den die wissenschaftliche Erkenntniss des Wissens auf die Erkenntniss der Gebiete des Seienden haben muss. Kant ist nur soweit im Irrthume, als er meint, diese Prüfung und Untersuchung des Wissens als solcher sei in seiner Kritik zum ersten Mal versucht worden. Schon Aristoteles, Spinoza und vor Allem Locke haben sich eingehend damit beschäftigt; nur das Schlussergebniss Kant's ist ein Neues, wonach dem Menschen die Erkenntniss des Seienden ganz verschlossen sein und er damit auf die Welt der Erscheinungen beschränkt bleiben soll.

Von S. 52 ab giebt Kant eine sehr klare Darstellung dessen, was er unter analytischen und synthetischen Urtheilen versteht, und über die verschiedenen Arten der Prädikate. Diese Eintheilung der Prädikate ist noch der alten Metaphysik entlehnt und kommt in der Kritik nicht vor. Es ist indess schon anderwärts (B. I. S. 20. B. LV. S. 10) gezeigt worden, dass, wenn Kant das synthetische und analytische Urtheil von dem Inhalte des Begriffs des Subjekts abhängig macht, dieses Kennzeichen ausserordentlich unzuverlässig ist. Sachlich muss jedes wahre Urtheil analytisch sein, d. h. der Gegenstand (das Subjekt) muss die Bestimmung (Prädikat), die im Urtheile von ihm ausgesagt wird, wirklich an sich haben. Das menschliche Wissen erfasst aber niemals den vollen Inhalt eines seienden Gegenstandes, und deshalb ist der aus dessen Beobachtung gebildete Begriff (Subjekt) unvollständig, und es bleibt deshalb möglich, dass in Folge weiterer Beobachtung neue Eigenschaften entdeckt und dem alten Begriffe hinzugesetzt werden. Ein solches Urtheil ist dann in Bezug auf den bisherigen Begriff synthetisch, dagegen in Bezug auf den neuen vervollständigten Begriff analytisch. Ebenso sind die Begriffe, welche mit den Worten verbunden werden, nach ihrem Inhalte aus dem Namen nicht erkennbar; deshalb kann der Inhalt, welchen der Eine mit diesem Begriffe verbindet, ein anderer sein als der Inhalt, den ein Anderer damit verbindet, und es kann daher auch nach Unterschied der Personen ein und dasselbe Urtheil für den Einen ein analytisches, für den Andern ein synthetisches sein. Diese Zweideutigkeit des

Wortes synthetisch wird auch dadurch nicht beseitigt, dass es sich hier nur um Urtheile *a priori*, d. h. die nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, handelt. Es fragt sich dabei zunächst: woher ist dabei der Begriff des Subjekts genommen? soll er auch nur ein Begriff *a priori* sein? und soll auch das Prädikat ein solcher sein? oder genügt es, dass nur die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt (*Copula*), welche das Urtheil aussagt, nicht auf der Erfahrung beruht? Mag man nun diese Frage beantworten, wie man will, so erhellt, dass die Unbestimmtheit des Inhaltes eines Begriffes nach Zeit und nach den Personen damit nicht aufgehoben wird, und dass also der Streit: Ob ein Urtheil *a priori* synthetisch oder analytisch sei, gar nicht allgemein und unbedingt entschieden werden kann; in jedem Falle bleibt es schwankend, wie viel zu dem Inhalte des Subjektbegriffes gehört, und ob somit das Prädikat etwas Neues setzt oder nur ein Stück aus jenem Inhalte. Hieraus erhellt, dass die von Kant in dieser Form gestellte Frage, die Kuno Fischer als eine so ausserordentliche That preist, in Wahrheit die Sache, um die es sich hier handelt, verdunkelt. Der Realismus würde die Frage dahin stellen: Giebt es ausserhalb der Wahrnehmung und dem Satz des Widerspruchs noch eine andere Quelle der Erkenntniss für den Menschen? In dieser Form ist jene Zweideutigkeit, welche aus dem schwankenden Inhalt des Subjektbegriffs und seines Verhältnisses zu dem Prädikat entspringt, vermieden; es handelt sich dann nur um die Quelle der Erkenntniss des Seienden überhaupt. Diese Erkenntniss kann zu einer Zeit weiter vorgeschritten sein als zu einer frühern; sie kann bei dem Einen mehr umfassen als bei dem Andern; diese zufälligen Umstände sind bei dieser vorgeschlagenen Fassung vermieden, und die Frage bleibt dann nur die: Ist die von einem Gegenstande bei irgend Jemand oder zu irgend einer Zeit vorhandene Erkenntniss aus andern Quellen als den in den Fundamentalsätzen (B. I. 68) bezeichneten geschöpft und ist dem Menschen noch eine andere Quelle dafür zugänglich?

Indem Kant bei seiner beschränkten Fassung der Frage beharrt, ist es natürlich, dass sich der Streit mit Eberhard in dem Folgenden immer darum dreht, ob in dem Subjektbegriffe der als Beispiele von beiden Seiten

aufgestellten Urtheile das Prädikat schon enthalten sei oder nicht? eine Frage, die durchaus nicht so allgemein entschieden werden kann, wie Kant hier vermeint, weshalb auch Eberhard diese Frage, wie Kant S. 64 angiebt, in Bezug auf die logische Wahrheit eines Satzes für unerheblich erklärt. Dies gilt z. B. von dem Satz (S. 60), „dass alles Nothwendige ewig sei". Je nach dem Begriff des Nothwendigen, der bekanntlich sehr verschieden aufgestellt werden kann, und den der Realismus gar nicht als eine seiende Bestimmung anerkennt, kann dieses Urtheil sowohl als synthetisch wie als analytisch gelten, ja es kann sogar ein falsches sein. — Meistens bewegen sich diese Sätze der alten Metaphysik nur in Beziehungsformen und Wissensarten, die gar keine Bestimmungen des Seienden sind und schon deshalb den Stempel der Unwahrheit an sich tragen.

Uebrigens kann man Kant nur beitreten, wenn er den Satz des zureichenden Grundes, auf welchen Eberhard die Erweiterung der Erkenntniss *a priori* bauen will, für Spiegelfechterei erklärt (S. 67). S. 68 wird dies auf das Deutlichste dargelegt.

Der Schluss dieser Nummer von S. 68—72 ist für die Erläuterung der Kritik wieder von grossem Interesse. Kant giebt hier einen kurzen Auszug der Hauptsätze aus der transscendentalen Logik, die das Verständniss dieser Lehre nur befördern kann, und der Schluss S. 72 zeigt ziemlich deutlich, dass es die Lehrsätze der Geometrie gewesen sind, welche Kant auf den Gedanken gebracht haben, dass der Raum nur eine Form der menschlichen Sinnlichkeit sein könne, indem er meint, nur dadurch die synthetischen Lehrsätze derselben sich erklären zu können.

Es bleibt immer auffallend, dass Eberhard, anstatt die Bedenken gegen diese Annahme geltend zu machen, namentlich, dass damit die synthetischen Lehrsätze der Mathematik keineswegs erklärt werden können (Erl. 107 B. III.), bei dem abstrakten Streit über die Erkennbarkeit der Dinge an sich und die Möglichkeit der synthetischen Urtheile *a priori* stehen geblieben ist. Es erklärt sich wohl nur daraus, dass die alte Metaphysik so fest an diese Erkennbarkeit glaubte und so mit synthetischen Sätzen über die Dinge-an-sich erfüllt war, dass ihre An-

hänger allerdings vor Allem diesen Punkt zu vertheidigen suchten und es übersahen, wie die Hypothese Kant's über die subjektive Natur des Raumes, der Zeit und der Kategorien durchaus nicht hinreicht, jene synthetischen Sätze der Mathematik zu erklären, da auch für die blos innerlich vorgestellten Figuren und Körper die Gesetze, welche die Geometrie aufstellt, nur durch Induktion gefunden werden können; mithin die feste Allgemeingültigkeit dieser Sätze in einem andern Umstande ihren Grund haben muss.

8) **Schlussbemerkungen. I.** (S. 75.)

Die hier von Kant gegebene Auslegung des Leibnitz'schen Satzes vom zureichenden Grunde, wonach damit nur gesagt sein solle, dass neben dem Satze des Widerspruches noch ein anderes Prinzip für die Rechtfertigung der synthetischen Urtheile gesucht werden müsse, ist schwerlich richtig. Leibnitz hat den Satz nicht blos von dem Erkenntnissgrunde, sondern auch von dem Realgrunde oder der Ursache gemeint. Man sehe seine Monadologie S. 32, wo Leibnitz sagt: *„En vertu du principe „de la raison suffisante nous considérons q'aucun fait ne saurait „se trouver vrai ou existant, aucune énontiation véritable, „sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit „ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus sou- „vent ne puissent point nous être connues."*

9) **Schlussbemerkung. II.** (S. 76.)

Auch hier sucht Kant eine grössere Uebereinstimmung zwischen seinem Idealismus und Leibnitz' Monadenlehre herzustellen, als nach Leibnitz' Schriften angenommen werden kann; doch verlangt dieser Punkt eine zu ausführliche Darstellung, als dass sie hier gegeben werden könnte, und wird dieselbe bis zur Herausgabe der Hauptschriften von Leibnitz vorbehalten.

10) **Schlussbemerkung. III.** (S. 78.)

Dieselbe Bemerkung wie zu Erl. 9 kann auch hier wiederholt werden. Kant sucht auch die Lehre Leibnitz' von der prästabilirten Harmonie in einem Sinne zu deuten, der sie in möglichste Uebereinstimmung mit seinem Idealismus bringt. Allein Leibnitz hat diese Har-

monie ausdrücklich von den Monaden, d. h. von den Dingen-an-sich behauptet und nicht von den Erscheinungen derselben, wie Kant die Lehre umdeuten will. Auch tritt nach Leibnitz diese Harmonie an Stelle des von ihm bestrittenen *Influxus substantiarum;* sie bezieht sich also nicht blos auf die Harmonie der Erkenntnissvermögen, wie Kant meint, sondern auch auf die Harmonie des Seienden. Leibnitz hielt den „*consentement préétabli*“ für naturgemässer und Gottes würdiger als das jedesmalige gelegentliche Eingreifen, was Malebranche behauptet hatte. „Der absolute Künstler habe nur vollkommene „Werke schaffen können, die der stets erneuten Rectifi„cation nicht bedürfen.“

In dem Schlusssatz Kant's S. 78 wird mit Recht die wissenschaftliche Untersuchung des Erkenntnissvermögens (Kritik der reinen Vernunft) oder die Philosophie des Wissens in ihrer Bedeutung der Philosophie des Seins vorangestellt, da auch das Seiende nur durch Vorstellungen erfasst werden kann, und die Philosophie des Wissens daher den Schlüssel zu allen Begriffen bietet, welche in der Philosophie des Seienden aufgestellt werden können.

XV.

Verkündigung

des nahen Abschlusses eines Traktats

zum

ewigen Frieden in der Philosophie.

1796.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. Abth. D. S. 79—92.)

1) **Abschnitt I.** (**S. 86.**) Diese Schrift ist die Fortsetzung des Streites, in welchen Kant durch seine, um wenige Monate ältere Schrift: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone u. s. w. (B. XXXIII. Abth. B. S. 3—24) mit J. G. Schlosser gerathen war. Dieser schrieb durch den Tadel des von Kant gerügten vornehmen Tones seiner Bemerkungen im Jahre 1796 in Eutin sein erstes „Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Phi„losophie studiren wollte.“ (Lübeck und Leipzig 1797.) Diese Jahrzahl ist indess vom Buchhändler nur anticipirt; vielmehr erschien dieses Schreiben Schlosser's schon 1796, und dies veranlasste Kant zu der hier vorliegenden Abhandlung zum ewigen Frieden, welche im Dezemberheft 1796 der Berliner Monatsschrift erschien. Schlosser liess darauf sein „zweites Sendschreiben an einen jungen Mann etc.“ Lübeck 1798 erscheinen, und diesem sind die beiden Schriften Kant's beigedruckt.

Hartenstein (Kant's Werke B. III. Vorrede VIII.) sagt von dieser Schrift Kant's, sie sei trotz ihrer polemischen Tendenz der ruhige Ausdruck der Erwartungen, welche Kant von der kritischen Philosophie für die friedliche Vereinigung aller philosophischen Parteien namentlich auf dem Gebiete der Metaphysik hegte.

Zu den physischen S. 83 behandelten Wirkungen der Philosophie kann auch das gezählt werden, was Kant in seiner Schrift: Der Streit der Fakultäten in Abschnitt III. von sich selbst berichtet, wonach er sowohl krankhafte Gefühle wie auch Husten und andere Anfälle lediglich durch die Kraft des Denkens und Wollens überwunden hat. (B. XXXIII. Abth. B. 132.)

Im Allgemeinen wird der Leser bei dieser für das grössere Publikum bestimmten Schrift festhalten müssen, dass sie in einem halb scherzenden und satyrischen Tone verfasst ist, und dass man deshalb die darin enthaltenen Aussprüche in Bezug auf ihre Allgemeinheit, keiner zu strengen Prüfung zu unterwerfen hat. Schon der Gedanke, den Zweck der Philosophie in die Erhaltung der Gesundheit des Menschen, sei es auch nur seiner Seele, zu setzen, zeugt von diesem scherzenden Tone.

2) **Abschnitt I. (S. 88.)**

Wenn Kant S. 86 Seele und Geist einander entgegenstellt, so bezieht sich dies auf die Unterscheidung des Aristoteles, der eine dreifache Seele (ψυχη) annimmt, eine ernährende (Lebenskraft oder organische Kraft), eine wahrnehmende und eine denkende, welche letztere er νους nennt.

Die hier folgende Ausführung über das Moralprinzip sind der Kritik der praktischen Vernunft entlehnt und dort bereits in den Erläuterungen näher dargelegt und geprüft worden. Jene drei übersinnlichen Gegenstände (S. 87) werden schon in der Kritik der reinen Vernunft als die Endziele aller Philosophie hingestellt.

3) **Abschnitt II. (S. 92.)**

Joh. Georg Schlosser, geb. 1739 zu Frankfurt a. M., studirte die Rechte und ward 1790 Geheimer Rath und Direktor des Baden'schen Hofgerichts. Aus Verdruss darüber, dass eine von ihm zum Besten armer Bürger

erlassene Verordnung nicht gelten sollte, nahm er 1794 seinen Abschied, lebte theils zu Anspach, theils zu Eutin, und ward 1798 Syndikus in Frankfurt, wo er 1799 starb. Er hat zahlreiche Schriften meist philosophischen Inhalts hinterlassen. Hiernach werden die Andeutungen Kant's S. 89 verständlich werden.

Interessant ist hier nur das, was Kant gegen den Einwand, dass sein aufgestelltes Moralprinzip ohne Inhalt sei oder sich auf empirische Data stützen müsse, um diesen Inhalt zu gewinnen, zu seiner Rechtfertigung sagt. Danach soll die Maxime eines Wollens nur, wenn sie sich selbst widerspricht, unmoralisch sein. — Es ist merkwürdig, dass Kant nicht bemerkt, dass er mit dieser Auffassung alles Stehlen und Morden zu einem moralischen Handeln erhebt; denn kein Diebstahl enthält einen Widerspruch in sich oder gegen andere Diebstähle oder Morde, sonst wäre ja das Stehlen unmöglich; denn das sich Widersprechende ist unmöglich. — Umgekehrt sind in der Moral so ziemlich alle Pflichten und Tugenden mit einander in Kollision, d. h. jede Uebung der einen Tugend wird zugleich zu einer Verletzung einer andern Tugend; ich soll für mich sorgen; aber dann sorge ich nicht für Andere; und doch ist Beides Pflicht. (Man sehe das Nähere B. XI. 129.) Deshalb besteht jede Moral auf Kompromissen zwischen den einzelnen darin gegebenen sittlichen Regeln; jede Moral erhält also ihren bestimmten Inhalt durch die Regelung der Grenzen zwischen diesen einzelnen mit einander kollidirenden Geboten. — Wenn Kant diese Kollisionen Widersprüche nennt, so steckt alle Moral voller Widersprüche, die nie aus ihr zu entfernen sind.

Die Hoffnung Kant's, dass mit Beseitigung der Lüge der Friede in der Philosophie oder unter den Philosophen einkehren werde, ist eine merkwürdige Täuschung über die Bedeutung seiner kritischen Philosophie. Diese Philosophie hat einen grossen Haufen Schutt entfernt, der in dieser Wissenschaft seit den Zeiten der Scholastiker aufgehäuft worden war; aber es ist ein Irrthum, wenn Kant meint, dadurch, dass er die Richtung der Philosophie auf die kritische Untersuchung der Seelenvermögen geleitet habe, den Frieden in dieser Wissenschaft begründet zu haben. Es ist die unvermeidliche Folge der Natur dieser höchsten Wissenschaft, dass sie alle Voraussetzungen von

sich abweist und nur nach langer Arbeit einsieht, dass jede Erkenntniss von gewissen unbeweisbaren Sätzen ausgehen muss und ohnedem unmöglich ist. Deshalb kann hier der Streit nie ein Ende nehmen; denn jede neue Generation rüttelt an den Prinzipien der frühern, und jeder Jünger beginnt mit dem Kampfe gegen alle Voraussetzungen um so gewisser, je grösser seine Anlage zur Philosophie ist. Deshalb kann ein Friede nur in den besondern Wissenschaften bestehen, aber nicht in der allgemeinsten, d. h. in der Philosophie. (B. I. 92.) Dieser Kampf und Streit ist aber kein Beweis, dass in der Philosophie die Wahrheit unerreichbar sei, sondern nur, dass ihre Wahrheit wegen der unbedingten Freiheit des Angriffs nicht als unanfechtbar hingestellt werden kann. (B. I. 93.)

XVI.

Kant's

Lösung der Preisaufgabe für das Jahr 1791:

Welches sind die wirklichen Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf?

Herausgegeben 1804 von D. Rink.

(Der Text ist B. XXXIII. D. 93—173 enthalten.)

1) **Vorwort von Rink. (S. 96.)** Die von der Berliner Akademie der Wissenschaften gestellte, auf dem Titel bezeichnete Preisaufgabe veranlasste Kant, wie dieses Vorwort ergiebt, zu der vorliegenden Schrift, welche er indess niemals zur Preisbewerbung eingesandt hat. Rosenkranz sagt von dieser Schrift (Kant's Werke B. XII. 247): „Die hier gestellte Frage ging Kant speziell an. Er machte „sich zu seinem eigenen Kritiker, starb jedoch über dem „Versuch ihrer Beantwortung.“ Ueberweg sagt in seiner Geschichte der Philosophie B. III. S. 158: „Kant sucht „hier, ohne speziell auf Leistungen Anderer einzugehen, „die Bedeutung des Fortschritts vom Leibnitz-Wolf'schen „Dogmatismus zum Kriticismus nachzuweisen.“

Kant hatte in seinen spätern Jahren bereits Dr. Jäsche mit der Herausgabe seiner Logik und dem Professor Rink mit der Herausgabe seiner Geographie und Pädagogik betraut. In Folge dessen übernahm Rink die Herausgabe auch dieser Schrift nach den in Kant's Nachlass darüber

vorgefundenen Papieren. Die Herausgabe der Schrift ist noch in Kant's Todesjahre erfolgt; aber die Zeit, wenn Kant sie geschrieben hat, ist von Rink nicht angegeben. Da drei verschiedene Manuscripte vorgefunden worden sind, so lässt sich annehmen, dass Kant zu verschiedenen Zeiten seit 1792 an denselben gearbeitet haben mag. Es ist ein Versehen, wenn Rosenkranz (a. a. O.) sagt, dass die Preisaufgabe erst 1796 gestellt worden.

Der Hauptwerth der Schrift für die Gegenwart liegt auch hier, wie bei der Schrift gegen Eberhard (No. V.), in den Erläuterungen, welche Kant darin über sein eigenes philosophisches System giebt.

2) **Kant's Vorwort. (S. 103.)**

Kant definirt hier die Metaphysik als die Wissenschaft des Uebersinnlichen; er hat dabei auch das durch die innere oder Selbstwahrnehmung erlangte Wissen von der eigenen Seele zu dem Sinnlichen gerechnet, und Kant selbst sondert S. 107 diese „innere sinnliche Anschauung“ von dem denkenden Vorstellen des Subjekts. Kant zählt deshalb als Gegenstände des Uebersinnlichen nur das Naturganze (die Welt), Gott, die Unsterblichkeit und die Freiheit auf. Ob das unter diesen Worten Vorgestellte aber wirklich besteht, oder ob es nicht blos aus der Phantasie und dem beziehenden Denken stammende Erfindungen sind, diese Frage lässt Kant hier ganz bei Seite. Das Dasein jener Dinge ist ihm unzweifelhaft, während die Fortschritte seit Kant vorzüglich darin bestehen dürften, dass man diese Begriffe als blosse Gebilde der Phantasie erkannt hat. Der Realismus stimmt dem wenigstens insofern bei, als er die Lehre von diesen Dingen der Religion überlässt, weil die Fundamentalsätze der Erkenntniss nicht so weit reichen, mithin die Wissenschaft deren Dasein und deren Inhalt weder behaupten noch bestreiten kann.

Erheblich ist, dass Kant auch hier (S. 100) ausdrücklich sagt: „Die Mathematik wandelt auf dem Boden der „Sinnlichkeit, da die Vernunft selbst auf ihm Begriffe „konstruiren, d. i. *a priori* in der Anschauung dar„stellen und so die Gegenstände *a priori* erkennen kann.“

Für Kant ist also das *a priori* nicht das Wissen, was gar nicht in der Erfahrung angetroffen werden kann, son-

dern was nur nicht aus ihr entlehnt wird. Wenn ich mir also ein zu erbauendes Haus vorher in Gedanken vorstelle und in seiner Einrichtung lebendig ausmale, so wäre dies ebenso eine Vorstellung *a priori*, wie die Vorstellung eines Dreiecks, das ich mir in Gedanken bilde. Die Gestalt ist in beiden enthalten, und die Linien und Winkel sind bei dem Dreieck ebenso aus vorgegangenen Erfahrungen entlehnt, wie die Vorstellungen der Steine und des Holzes bei dem Hause. Daraus hätte Kant abnehmen können, dass auch die Geometrie eine Erfahrungserkenntniss ist und kein Wissen *a priori*. Ob ich das Dreieck auf der Tafel sehe oder mir in Gedanken nur vorstelle, ist hier gleichgültig, da auch die Vorstellung in dem Gedanken sich den Gesetzen des Raumes fügen und mit dessen Elementen operiren muss, und Beides nur aus frühern Erfahrungen entlehnt ist. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der geometrischen Lehrsätze, aus welchen Kant das *a priori* derselben in der Kritik herleitet, beruht auf andern Umständen (B. I. 79. B. XLI. Vorrede), und Beides würde ohne diese Umstände dadurch nicht erreicht worden sein, dass ich die geometrischen Gestalten innerhalb der Seele ohne Wahrnehmung bilden kann; denn auch dann können jene Lehrsätze nur so, wie bei den auf der Tafel verzeichneten Figuren, durch Induktion aus vielen Fällen zunächst gefunden werden. Der Beweis der Allgemeinheit dieser Lehrsätze verlangt deshalb besondere Mittel und Erwägungen (B. I. 79), die freilich die Lehrbücher überspringen, und die Nothwendigkeit, diese Lehrsätze für wahr zu halten, ist nur die Folge der syllogistischen Form ihrer Beweise, aber erstreckt sich nicht auf die, diese Konklusionen vorbereitenden Prämissen, bei denen man eine Nothwendigkeit nur behaupten kann, wenn man sie mit der Allgemeinheit verwechselt. (B. 41. Vorwort.)

Auch hier hält Kant die von ihm unternommene Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens als etwas bis dahin noch nicht Dagewesenes. Allein es ist schon bei den frühern Schriften dieses Bandes dargelegt worden, dass diese Untersuchung von Aristoteles, Descartes, Spinoza, Locke und Leibnitz ebenfalls geschehen ist; nur die Folgerungen, welche Kant aus dieser Untersuchung zieht, sind das Neue, und wenn

Kant damit das Höchste in der Philosophie erreicht zu haben vermeint (S. 103), so übersieht er, dass durch diese Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens niemals die Brücke vom Sein zum Wissen gebaut, noch auch nur in ihrer Natur und Wirksamkeit ermittelt werden kann. Ist aber diese Brücke, d. h. sind die Fundamentalsätze der Erkenntniss unbeweisbar, so wird auch nie ein „beharrlicher Zustand“ für die Metaphysik gewonnen werden können.

3) **Abtheilung I. (S. 107.)**

Die Transscendentalphilosophie ist bei Kant der Theil, welcher die Möglichkeit einer Erkenntniss des Uebersinnlichen erklärt und die Bedingungen dafür darlegt. Kant hat diese in seiner Kritik der reinen Vernunft geliefert. Die Metaphysik ist die Erkenntniss oder Wissenschaft des Uebersinnlichen selbst. An letzterer hat Kant in seinen spätern Jahren gearbeitet, ist aber damit nicht zu Stande gekommen (Ueberweg Geschichte der Phil. III. 159); auch ist nicht wohl abzusehen, wie dies für Kant möglich gewesen sein sollte, da er in seiner Kritik dieses Uebersinnliche oder das Ding-an-sich theoretisch für unerkennbar erklärt. Kant's Metaphysik konnte daher immer nur eine Metaphysik der Erscheinungen werden, d. h. er konnte nicht über die Transscendentalphilosophie hinaus zu den Dingen selbst gelangen.

Im Uebrigen zeigt die Darstellung in diesem Abschnitt deutlich, dass Kant auf die Grundgedanken seines Systems durch die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* geführt worden ist. Die Darstellung selbst ist nur eine kurze Zusammenfassung der in der Kritik gebotenen Lehre und dort in den zugehörigen Erläuterungen bereits geprüft. — Der Zirkel in dem Beweis des *a priori* tritt hier durch die verkürzte Fassung deutlicher hervor. Kant sagt: „Es giebt *a priori* Erkenntnisse; diese „können also nicht von den Objekten entlehnt sein, son„dern müssen ihnen vorhergehen; dies ist nur bei der Form „der Objekte möglich; deshalb muss diese der Erfahrung „vorhergehen, und deshalb ist diese Form das *a priori* und „kein Objektives, sondern eine subjektive Zuthat der er„kennenden Seele.“ Allein ebenso richtig könnte man

schliessen: Da diese Form also nur eine subjektive Zuthat ist, die mit den Objekten in keiner Verbindung steht, so ist sie keine Erkenntniss der Objekte, und es kann folglich keine Erkenntniss *a priori* geben. — Kant hat bekanntlich beide Schlüsse auch wirklich gezogen; den letzten für die Dinge an sich; den erstern für die Erscheinungen. Daher rührt sein sonderbarer und das Verständniss so erschwerender Sprachgebrauch, wonach er von der „objektiven Realität“ der Begriffe spricht, obgleich er damit nur ihre Fähigkeit, auf Erscheinungen angewendet zu werden, meint.

Auch übersieht Kant, dass die Vernunft oder das Erkenntnissvermögen in der menschlichen Seele ebenfalls zu den gegebenen Gegenständen gehört, und dass, wenn dieser gegebene Gegenstand von der Seele in Betracht gezogen und aus der Beobachtung und Untersuchung seiner Thätigkeit Begriffe und Gesetze abgeleitet werden, diese Ermittelung ebenso zur Erfahrung gehört, wie die Beobachtung meiner Gefühle und die Beobachtung der äussern Gegenstände. (B. III. 1.) Eine solche Untersuchung kann deshalb wohl zur Feststellung der höchsten Begriffe und Gesetze des Wissens führen, die als solche für alle Wissenschaften des Seienden ihre Gültigkeit haben, aber das Resultat bleibt immer ein durch Beobachtung und Erfahrung gewonnenes Resultat, und das *a priori* verschwindet hier unter den Händen, so wie man es näher besieht.

4) **Abschnitt I. Raum und Zeit. (S. 110.)**

Der Beweis S. 107 für die Idealität des Raumes und der Zeit kann auch umgekehrt werden. Ist eine synthetische Erkenntniss *a priori* nur möglich, wenn Raum und Zeit zu subjektiven Formen gemacht werden, so kann man aus dieser Unverträglichkeit ebenso richtig folgern, dass es überhaupt keine synthetische Erkenntniss *a priori* geben könne, weil Raum und Zeit objektiv seien, als man folgern kann, dass Raum und Zeit subjektiv seien, weil es eine solche Erkenntniss *a priori* gebe. Kant behauptet, dass es solche Erkenntniss gebe; der Realismus bestreitet es; denn die Kennzeichen, welche Kant dafür anführt, bestehen bei den Naturgesetzen nicht,

und bei der Mathematik lassen sie sich aus der Beobachtung ableiten. (B. III. 4.)

S. 108 giebt Kant den „Erscheinungen“ sogar eine „vollkommene Realität“; und ebenso will Kant „das Materiale der Anschauung oder die Empfindung nicht einmal zur Erkenntniss der Objekte zählen“; dennoch soll dieses Materiale die Bedingung sein, weshalb die Kategorien die Grenze der Erfahrung nicht überschreiten dürfen! (B. III. 3.)

Wichtig ist die von Kant hier gegebene Erläuterung des Unterschieds des denkenden Ich (logischen Ich) von dem angeschauten Ich (Ich als Objekt), da diese Auseinandersetzung deutlicher ist, als die in der Kritik. Sie zeigt dadurch auch um so mehr ihre Schwäche. Denn das denkende Ich wird nur dadurch ein anderes als das angeschaute Ich, weil ich die Selbstwahrnehmung meiner in die Form eines Urtheils bringe; dadurch kommt der Inhalt des Ichs nur in das Prädikat, und für das Ich als Subjekt bleibt nur die leere Vorstellung eines die Prädikate tragenden oder an sich habenden Dinges, d. h. des Subjekts, d. i. einer leeren Beziehungsform, die als solche nur dem reinen Denken angehört und keine Bestimmung des Seienden ausmacht. Diese Spaltung des seienden Ichs in zwei Ich ist also nur eine Folge, dass das Ich in eine Beziehungsform umgewandelt wird, welche immer Mehrerer zu ihrer Anwendung bedarf. (B. I. 32.)

5) **Abschnitt I. Kategorien.** (S. 112.)

Auch diese Erläuterung der Kategorienlehre ist von Interesse, da sie deutlicher wie die Kritik zeigt, 1) dass sie nur möglich ist, wenn man die einzelnen Räume und Zeiten als ein Mannichfaltiges fasst, was seine Einheit nicht in sich selbst hat, sondern erst von dem Verstande erhält. Nun widerspricht eben diesem Mannichfaltigen die Stetigkeit des Raumes und der Zeit auf das Entschiedenste. Kant selbst hat in andern Abhandlungen dieses Bandes dies anerkannt, und dass die Anschauung von Raum und Zeit nicht aus einfachen Theilen bestehe. Ist dies richtig, so bedarf es auch keiner Vereinigung des gar nicht in ihnen vorhandenen Mannichfaltigen durch die Kategorien. 2) Tritt hier deutlich hervor, wie die Dinge-an-sich mit diesen Kategorien in gar keinem Zu-

sammenhange stehen und es deshalb ganz unerklärt bleibt, weshalb trotzdem einem Dinge-an-sich von dem Verstande für den einzelnen Fall immer nur eine bestimmte Kategorie, z. B. die der Kausalität und nicht die der Substantialität, übergezogen wird. (B. III. 23.)

6) **Abtheilung I. (S. 117.)**

Diese Eintheilung der reinen Vernunftwissenschaft in drei Stadien (S. 113) bezieht sich darauf, dass nach Kant keine theoretische, sondern nur eine praktische Erkenntniss des Uebersinnlichen für den Menschen möglich ist. Zwischen beide stellt Kant hier die Skepsis, welches Mittelglied die drei Kritiken nicht kennen. In dem dritten Manuscript dieser Schrift ist deshalb dieses Mittelglied wieder beseitigt. (Erl. 19.)

Unter Gegenständen der Sinne sind auch die des innern Sinnes oder der Selbstwahrnehmung mit zu verstehen. (S. 113.)

Die Transscendentalphilosophie lehrt nach Kant nicht die Erkenntniss des Uebersinnlichen, sondern nur die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori*, die der Erfahrung vorausgehen und ohne die überhaupt Erfahrung nicht möglich ist. Dies ist die neue Bedeutung, welche Kant dem *a priori* giebt.

Die bedenkliche, schon oben (Erl. 5.) angedeutete Frage, was die Auswahl der verschiedenen in der Seele vorhandenen Kategorien für den einzelnen Fall bestimme, da alle Menschen für dasselbe Ding-an-sich immer dieselbe Kategorie wählen, weiss Kant auch hier nicht zu beantworten; er umgeht sie und sagt ganz kurz: „Die „Einheit des Bewusstseins erfindet nach Verschiedenheit „der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände in „Raum und Zeit verschiedene Funktionen, sie zu verbinden.“ (S. 116.)

Kant schliesst hier mit dem wichtigsten Satze seiner Philosophie, dass eine theoretische Erkenntniss des Uebersinnlichen (also auch Gottes, der Unsterblichkeit und der Freiheit) dem Menschen unmöglich sei.

7) **Die frühere Lehre. (S. 120.)**

Dieser Abschnitt richtet sich gegen die beiden Sätze der Leibnitz'schen Lehre: 1) Alles Sein hat seinen Real-

grund oder seine Ursache, und 2) Der Unterschied der Anschauung und des begrifflichen Erkennens liegt nur in der Verworrenheit und Deutlichkeit der Erkenntniss.

Die hier gegebene Widerlegung passt nur für Den, der die Lehre Kant's für richtig anerkennt, und ist bereits bei frühern Gelegenheiten geprüft worden.

8) **Fortsetzung.** (**S. 122.**)

Der Begriff des Schema's und der Schematisirung (B. II. 168 u. f.) gehört zu den schwierigsten in der Kritik; das hier von Kant darüber Gesagte macht die Sache nicht klarer. (Man sehe Erl. 53. 54. B. III.)

Die Symbolisirung ist nur ein beschönigendes Wort dafür, dass bei der sogenannten praktischen Erkenntniss des Uebersinnlichen der Inhalt desselben aus dem Vorrath der Erfahrung entnommen wird, und soll eine Rechtfertigung für die anthromorphologische Behandlung des Gottesbegriffes sein. Kant war zu dieser Inkonsequenz in Folge seiner Erfindung einer praktischen Erkenntniss des Uebersinnlichen genöthigt. — Die dann hier folgende Widerlegung Leibnitz's trifft nur dessen Definition von Raum, nicht die des Realismus.

9) **Abtheilung II. Erstes Stadium.** (**S. 128.**)

Die bisherige erste Abtheilung sollte nach S. 103 die Schritte zur Metaphysik und die jetzt folgende zweite soll die Fortschritte in der Metaphysik selbst darlegen. Es ist dies eine subtile Eintheilung, zumal die Transscendentalphilosophie Kant's die Erkenntniss des Uebersinnlichen, also die Metaphysik selbst für unmöglich erklärt. Diese Eintheilung wird nur verständlich, wenn man mit Kant unter der Metaphysik die Lehre von dem Uebersinnlichen versteht, das zwar theoretisch unerkennbar ist, aber durch die praktische Vernunft postulirt wird und so die praktische Wahrheit im Gegensatz der theoretischen bildet. Deshalb identifizirt hier Kant auch das Objekt der Metaphysik mit ihrem Endzwecke.

Die hier gegebene Darstellung der wesentlichen Prinzipien der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie bedarf mancher Berichtigung, weshalb auf die spätere in der phil. Bibliothek erfolgende Ausgabe der Schriften Leibnitz's verweisen wird. Die Darstellung hier hat nur in-

sofern eine Bedeutung, als sie zeigen soll, wie Leibnitz nur durch Verabsäumung der richtigen Unterscheidung zwischen Sinnes- und Verstandes-Erkenntniss in seine Irrthümer verfallen sein soll. Dadurch erhält die Darstellung hier eine dem System Kant's folgende Ordnung, die indess der Lehre Leibnitz's widersteht und deshalb auch deren Geist und Bedeutung nicht erkennen lässt. Leibnitz würde wahrscheinlich nie der Lehre Kant's beigetreten sein, wenn sie noch bei seinen Lebzeiten aufgestellt worden wäre; er würde schwerlich eine Metaphysik angenommen haben, welche die Unerkennbarkeit des Seienden zu ihrem höchsten Prinzip macht und die Schwierigkeiten in der Erforschung der Natur damit beseitigen will, dass sie diese Natur nur zu einer Erscheinung umwandelt, die alle ihre Bestimmungen und ihren Inhalt nicht aus dem Gegenstande (dem Ding-an-sich), sondern aus den Zuthaten der menschlichen Seele empfängt. Dazu dachte Leibnitz zu gross von dem menschlichen Geiste.

10) **Abtheilung II. Zweites Stadium. (S. 136.)**

Dieser Abschnitt giebt eine abgekürzte Darstellung der in der Kritik ausführlich entwickelten Antinomien. Er enthält nichts Neues, und es wird deshalb hier behufs Erläuterung dieses Abschnittes genügen, auf die betreffenden Erläuterungen zur Kritik der reinen Vernunft zu verweisen. (B. III. 60—80.)

Interessant ist hier nur die Stelle S. 132, wo Kant sagt: „Ist die Welt als unendliche Grösse gegeben, so ist „sie eine gegebene Grösse, die niemals ganz gegeben „werden kann, welches sich widerspricht. — Besteht der „Körper aus einfachen Theilen, so muss, weil Raum und „Zeit ins Unendliche theilbar sind (welches die Mathe„matik beweist), eine unendliche Menge gegeben sein, die „doch ihrem Begriffe nach niemals ganz gegeben sein „kann, welches sich gleichfalls widerspricht."

Diese Stelle stimmt beinah wörtlich mit dem, was in Erl. 79 zur Kritik (B. III. 64) gesagt worden ist, wonach die Antinomien erst dadurch entstehen, dass man das Unendliche als ein Seiendes behandelt; erst dann entsteht der Widerspruch, dass das Kein-Ende-Habende beendet (seiend, gegeben, abgeschlossen) sein soll.

11) **Abtheilung II. Drittes Stadium.** (S. **140**.)

Der Eingang dieses Abschnittes ist schwülstig und kaum zu verstehen. Ueberhaupt herrscht beinah durchgehends in dieser Schrift eine schwerfällige Ausdrucksweise, und es scheint, dass Kant sie nur als ersten Entwurf behandelt hat; die Vollendung in der Form ist von ihm nicht nachgeholt worden, und so erklärt sich, dass die Schrift von ihm nicht eingesandt worden ist.

Der Anfang des Abschnittes über die Zweckmässigkeit ist der Kritik der Urtheilskraft entnommen. Später, wo Kant auf die Freiheit übergeht, giebt er einen Auszug aus seiner Kritik der praktischen Vernunft. Neues ist in diesem Abchnitt nicht enthalten, und es wird deshalb genügen, auf die Erläuterungen zu den beiden genannten Kritiken in B. VIII. und X. zu verweisen.

12) **Auflösung der Aufgabe.** (S. **144**.)

Die Ueberschrift passt gar nicht zu der Preisaufgabe der Akademie; letztere verlangt einen erzählenden Bericht über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolff; statt dessen spricht hier Kant von einer Auflösung der akademischen Aufgabe. Allerdings giebt Kant hier eine Auflösung, aber von einer Aufgabe, die er sich selbst in seiner Kritik gestellt hat.

Im Uebrigen enthält dieser Abschnitt nur das, was schon in der Kritik der praktischen Vernunft gesagt worden ist. Die bündigere Darstellung der sogenannten praktischen Wahrheit und ihres Unterschiedes von der theoretischen lässt das Unnatürliche und Widerspruchsvolle dieser Unterscheidung, wie es in B. VIII. 57. 59. 61 und B. III. 89 schon dargelegt worden ist, noch deutlicher als in der Kritik hervortreten.

13) **Fortsetzung.** (S. **146**.)

Der Satz: „Das dritte Stadium der Metaphysik macht „einen Kreis aus, dessen Grenzlinie in sich selbst zurück„kehrt und so ein Ganzes von Erkenntniss beschliesst“ ist ein Gedanke, den später Hegel aufgenommen und seinem Prinzip der dialektischen Entwickelung der Philosophie zu Grunde gelegt hat. (Hegel's Werke B. VI. 161. 413.)

Kant erklärt hier selbst, „dass jene Ideen (oder prak„tischen Erkenntnisse) von uns selbst willkürlich

„gemacht und nicht von den Objekten abgeleitet seien; „also nur eine Annahme (Voraussetzung, Möglichkeit) in „theoretischer Hinsicht bedeuten.“ Stärker konnte er selbst diese angebliche „praktische Wahrheit“ nicht verurtheilen. Deshalb soll sich „der Philosoph hier durch „die gemeine Menschenvernunft (d. h. durch die Religions-„lehren) zu orientiren und vor dem Ueberschwenglichen „zu schützen genöthigt sehen.“

14) **Transscendente Theologie.** (**S. 150.**)

Hier giebt Kant eine kurze Darstellung seiner Widerlegung des ontologischen und kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes, die mit der in der Kritik übereinstimmt.

Interessant ist hier nur, wie S. 147 die Negation richtig als eine blosse Beziehungsform aufgefasst wird, die ohne ein Anderes, was zu negiren ist, nicht gedacht werden kann. Kant nennt sie hier ausdrücklich „eine subjektive Bedingung des Denkens“ im Gegensatz zu einer objektiven Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst. Hier war Kant dem Begriff der Beziehungsformen ganz nahe, und wenn er diesen festgehalten hätte, wäre seine ganze Kategorienlehre gefallen, da sie sich mit Ausnahme des Daseins nur in Beziehungen und Wissensarten bewegt. Wenn der Realismus anerkennt, dass alle Negationen das zu negirende Positive oder Reale zur Voraussetzung haben, oder wie A r i s t o t e l e s sagt, dass der Inhalt des Möglichen erst aus dem Inhalt des Seienden entnommen werden kann, so folgt allerdings, dass ein Positives vorhergehen muss, um es negiren zu können; allein es folgt nicht, dass all dieses Positive oder Reale in e i n e m Wesen vereint sein müsse; also ist auch das Dasein eines solchen allerrealsten Wesens nicht die Bedingung der Einschränkung oder Negation. Ueberdem bezeichnet das Endliche oder Bestimmte ein Seiendes und nicht eine blosse Beziehungsform; die Grenze und das Ende können zwar als Beziehung auf ein Anderes gefasst werden, sie haben aber auch eine s e i e n d e Natur, und deshalb bedarf es zum Sein des Endlichen, nicht des vorgängigen Seins des Unendlichen oder der Allrealität. Auch hier gelangt man zu diesem Schluss nur, wenn das Ende als

Seiendes zuvor in eine Beziehungsform umgewandelt worden ist. (B. I. 35. Ph. d. W. 282.)

Ebenso interessant ist, dass Kant hier die Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Einfachheit der Substanz für „keine Bestimmungen“ erklärt; (S. 149) d. h. für keine seienden Bestimmungen. Es sind auch in Wahrheit nur Beziehungsformen, und Kant nennt sie hier richtig „leere Begriffe“, d. h. an Seinsinhalt leere Formen des beziehenden Denkens, die deshalb niemals einen Schluss auf das Dasein eines so bezeichneten Gegenstandes gestatten. Dasselbe sagt Kant S. 150 von der Nothwendigkeit; er nennt sie einen „Modalitätsbegriff“, d. h. nach realistischer Sprachweise eine Wissensart, und Kant sagt treffend „dass dieser Begriff keine Beschaffenheit der „Dinge, sondern nur die Verknüpfung ihrer Vorstellung „mit dem Erkenntnissvermögen“ bezeichnet. Um so mehr muss man sich wundern, dass Kant in seiner Kritik die Nothwendigkeit als eine Bestimmung des seienden Gottes behandelt und dass auch in seiner transscendentalen Analytik an vielen Stellen das Nothwendige als eine Bestimmung der seienden Dinge hingestellt wird.

15) **Ueberschrift.** (S. **152**.)

Kant giebt hier eine kurze Darstellung seines moralischen Beweises vom Dasein Gottes, der aber kein theoretischer, sondern nur ein praktischer sein soll, wo der Mensch „eine Idee (Gott) dem moralischen Prinzip „gemäss sich selbst macht, um dem so gemachten „Wesen Einfluss auf seine Entschliessungen zu verstatten.“

Treffender konnte die Schwäche dieses praktischen Beweises nicht dargelegt werden, als es Kant hier selbst gethan. Uebrigens enthält dieser Abschnitt viele Wiederholungen dessen, was schon S. 140—146 und S. 137—139 gesagt worden ist. Dies ergiebt, dass wir es hier nur mit einem ersten Entwurfe zu thun haben.

16) **Theoretische Fortschritte.** (S. **154**.)

Das Wort: „Vermeinte“ in dieser und der folgenden Ueberschrift ist nur ein Ausdruck der Bescheidenheit; dieser Abschnitt wiederholt die Ausführungen Kant's aus den letzten Abschnitten seiner Kritik der Urtheilskraft,

und er will damit den nach seiner Ansicht darin enthaltenen Fortschritt über Leibnitz hinaus bescheiden nur als einen solchen erklären, den er dafür hält. — Die Gedanken leiden auch hier unter dem schwerfälligen, die Perioden oft nicht richtig zu Ende führenden Style.

17) **Fortsetzung. (S. 156.)**

Dieser Abschnitt ist ein Auszug aus der Kritik der reinen Vernunft, die rationale Psychologie oder die Paralogismen der reinen Vernunft betreffend. Die Erläuterung dazu B. III. 55. kann auch hier benutzt werden. Hier sagt Kant einmal ganz offen: „Innere Erfahrung ist es „allein, wodurch wir uns selbst kennen; alle Erfahrung „kann aber nur im Leben, wenn Seele und Leib verbunden sind, angestellt werden, mithin können wir „schlechterdings nicht wissen, was wir nach dem Tode „sein und vermögen werden." (S. 155.) Hier spricht Kant nicht mehr blos von der Möglichkeit der objektiven Realität, sondern offen davon, dass nur die Erfahrung, d. h. hier die Wahrnehmung über das Sein der Seele und ihres Körpers Auskunft geben könne.

18) **Schluss. (S. 158.)**

Kant zieht hier nur die letzten Folgerungen aus seinem Systeme. Es erhellt nunmehr, dass Kant die Beantwortung der gestellten Preisaufgabe lediglich in eine Auseinandersetzung seines eigenen transscendentalen Idealismus gesetzt hat. Alles Andere, was seit Wolff in der Metaphysik durch Baumgarten, Crusius, Eberhard und Andere damals geleistet worden war, lässt Kant völlig bei Seite; er beschäftigt sich nur mit Darstellung seines eigenen Systems. Es ist indess kaum anzunehmen, dass die Akademie die Lösnng der Preisaufgabe in diesem Sinne gemeint haben sollte; denn dann hätte es zu deren Beantwortung nur der einfachen Hinweisung auf Kant's drei Kritiken bedurft. Das sorgsame Studium früherer Systeme war jedoch nicht Kant's Lieblingsgeschäft; er wird schwerlich die Systeme von Plato, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Malebranche aus den Quellen selbst studirt haben, vielmehr hat er sich wohl nur mit dem Lesen einzelner Schriften dieser Philosophen begnügt und das Uebrige aus den

philosophischen Kompendien entnommen. Nur Baco, Locke, Hume, die englischen Moralphilosophen und Leibnitz mit Wolf mag Kant genauer aus deren Werken studirt haben. Vor 1770 begnügte er sich, die Lücken in der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie aufzudecken und durch die Engländer angeregt, nach einem neuen Prinzip zu suchen. Seit 1770 begann sich dieses neue System bei Kant festzustellen und er ist nach dessen Vollendung so ganz von demselben und seiner Wahrheit erfüllt, dass er selbst das System von Leibnitz nur noch durch diese Brille erkennen kann, und dass die Systeme der frühern Zeiten und der obengenannten Philosophen, als ein durch sein System überwundener Standpunkt ihn nicht mehr interessiren. Kant's Zeit war überhaupt noch nicht zu diesen geschichtlichen, meist mühsamen und grosse Selbstverleugnung verlangenden Studien geeignet. So wie die französische Revolution den Staat und die Gesellschaft ohne Rücksicht auf die Geschichte rein aus wenigen Prinzipien aufbauen wollte, so liess man auch in der Philosophie das Frühere damals bei Seite und dachte nur an seinen, aus den eigenen Prinzipien aufzuführenden Neubaue. Diese Vernachlässigung des Geschichtlichen herrscht auch noch bei Fichte und Schelling; selbst Hegel hat in dieser Weise sein System vollendet und nur erst als er damit fertig war, wendete er sich, dem damals hervorbrechenden Drange der Zeit folgend, dem Studium der Geschichte der Philosophie zu.

19) **Beilage I.** (**S. 165.**)

Ueber diese Beilage giebt die Vorrede von Rink S. 95 Auskunft. Sie ist der Abdruck eines dritten, wahrscheinlich letzten, aber unvollendeten Manuscripts, welches über die Lösung dieser Preisaufgabe in Kant's Nachlass vorgefunden worden ist. Der deutlichere Styl und die Beseitigung des ausführlichen Gegensatzes der Skepsis machen es wahrscheinlich, dass dieses Manuscript aus einer Ueberarbeitung der frühern entstanden ist. Die Auslegung, welche Kant hier dem Titel der Aristotelischen Schrift μετα τα φυσικα giebt, ist unrichtig; dieser Ausdruck bezieht sich nur auf die äussere, hinter der Physik befindliche Stellung dieser Schrift in der Reihen-

folge, welche der Sammler der Aristotelischen Schriften ihr gegeben hat. — Die Definition der Metaphysik (S. 161) ist hier gegen die frühere etwas verbessert; hier wird sie als das System der reinen Vernunfterkenntniss der Dinge durch Begriffe definirt; dort (S. 99) ist der reinen Vernunfterkenntniss das „theoretische" noch eingeschoben, und „die Dinge", also der Gegenstand, sind gar nicht genannt. — Ebenso wird die Natur der „wirklichen Fortschritte" hier gründlicher untersucht, in welchem „wirklich" freilich die ganze Frage nach dem Begriff der Metaphysik und ihres Prinzips wiederkehrt. Anstatt hier die tiefen Gedanken von Leibnitz über die angeborenen, aber unbewussten Ideen in der Seele des Menschen, welche durch das Denken nur zur bewussten und klaren erhoben werden, aber in sich selbst die Uebereinstimmung mit dem Seienden tragen und unsere Einheit mit Gott begründen, näher zu prüfen, begnügt sich Kant damit, die Begriffe, welche die Erfahrung übersteigen, für leer, und die Sätze, welche Gegenstände derselben als wirklich setzen, für irrig zu erklären. Es ist hier der kalte, verständige Ost-Preusse, welcher aller Schwärmerei abhold, sich in diese halb der Phantasie entstammenden Gedanken nicht finden kann und mag.

20) **Fortsetzung des dritten Manuscripts. (S. 171.)**

Hier ist die Eintheilung (S. 103) beseitigt; Kant behandelt dafür den Begriff des Systems und geht dann gleich zu den synthetischen Urtheilen *a priori* über. — Dagegen ist die Unterscheidung der analytischen von den identischen Urtheilen ein Zusatz des III. Manuscripts; ebenso die nähere Erläuterung der synthetischen (S. 168). — Ebenso sind hier die Ausführungen über die Natur und die Bestandtheile der menschlichen Erkenntniss (S. 170) weit sorgfältiger geschehen als S. 113. Hier tritt die Uebereinstimmung Kant's mit dem Realismus noch viel deutlicher in dem Satze hervor, dass das Seiende nur durch die Wahrnehmung (Erfahrung), nicht durch das Denken dem Wissen zugeführt werden kann. Wenn Kant sagt: Durch die Anschauung wird der Gegenstand gegeben, so ist in diesem Gegebenen das Seiende gemeint. — Freilich theilt Kant der Anschauung noch zu wenig zu, da er zur Erkenntniss immer auch einen

Begriff verlangt; Kant übersah, dass mit der Wahrnehmung auch die Einheit und Gestaltung des Gegenstandes gegeben ist; er meinte, diese Verbindung könne nur von der Seele ausgehen, also nur aus den Kategorien stammen. Aus diesem Irrthume ist dann seine Kategorienlehre hervorgegangen. — Auch die „reale Möglichkeit“ (objektive Realität) wird hier sorgfältiger erläutert; es gehört zu ihr nicht blos die Freiheit vom Widerspruch (logische Möglichkeit), sondern dass das Ding möglich sei. Dies ist freilich eine Tautologie; deshalb setzt Kant hinzu, dies sei nur ausführbar durch „Darstellung des dem Begriffe korrespondirenden Objekts“. Darin steckt wieder das Sein; der Satz lautet also eigentlich so: die reale Möglichkeit eines Dinges kann nur durch sein Dasein bewiesen werden, und da dieses Dasein nur durch Wahrnehmung zu erkennen ist, so läuft auch hier Alles auf den I. Fundamentalsatz des Realismus hinaus. (B. I. 68.) Kant war nur deshalb zu vorsichtigern Ausdrücken genöthigt, weil er auch eine reine der Wahrnehmung oder Erfahrung vorgehende Anschauung annahm, welche in der Vorstellung des Raumes und der Zeit enthalten sein sollte. Er konnte sich noch nicht darein finden, dass das Zeichnen einer Figur in Gedanken dieselben Gesetze des Raumes einhalten muss, wenn die Figur zu Stande kommen soll, wie das Zeichnen derselben auf der Tafel; es fallen deshalb Beide unter die Erfahrung, wobei es gleichgültig ist, ob die Figur von mir erfunden oder vorgefunden wird; wie die Vorstellung eines Hauses nicht dadurch zu einer *a priori* wird, weil die Vorstellung desselben zunächst im Kopfe des Baumeisters gebildet worden ist. — Die Anmerk. S. 171 hätte sich Kant ersparen können, wenn er seine frühere Ausführung S. 150 festgehalten hätte, dass „das Nothwendige gar keine Beschaf„fenheit der Dinge, sondern nur eine Verknüpfung der „Vorstellungen mit dem Erkenntnissvermögen“ sei. Indem Kant diese Auffassung nicht festhält, geräth er in Irrthum. Er konnte sagen: die Nothwendigkeit ist in der Kausalität enthalten; die Ursache lässt sich von der Wirkung nicht trennen und diese nicht von jener; wenn ich aber die Kausalreihe abbreche, d. h. diese Beziehung auf das zuletzt betrachtete Objekt nicht mehr anwende, so hat es dann keine Ursache und ist keine Wirkung,

aber ist eben deshalb auch kein Nothwendiges, sondern einfach ein Seiendes, weil die Nothwendigkeit nur in der Kausalität steckt und also mit deren Aufhebung auch aufgehoben wird. Dass diese Kausalreihe einmal ein Ende nehme, ist auch nicht nothwendig; es wird erst dann nothwendig, wenn ich diese Kausalreihe als die Welt, als ein All nehme, d. h. als ein Abgeschlossenes; aber auch dazu ist keine Nothwendigkeit vorhanden. Es ist dies das bekannte Schaukeln in entgegengesetzten Beziehungen, wie es die Antinomien Kant's darlegen.

21) **Zweites Stadium.** (**S. 175.**)

Von S. 129 ab bis S. 158 hatte Rink das zweite Manuscript Kant's benutzt. Hier folgt nun ein Stück über denselben Gegenstand aus dem ersten Manuscript, wie Rink in der Vorrede erwähnt. Man kann zweifeln, ob die Darstellung hier nicht die bessere sei; sie ist jedenfalls gründlicher und ausführlicher, da die besondere Darstellung der Antinomien, die Kant S. 131 folgen lässt, hier jedenfalls auch gefolgt sein würde.

Sehr deutlich tritt hier in Folge der vollständigern Darstellung der in Erl. 93 (B. III. S. 77) gerügte Widerspruch hervor, dass Etwas Wirkung zweier Ursachen in der Art sein soll, dass jede dieser Ursachen diese Wirkung ganz zur Folge hat: oder dass jede dieser Ursachen die alleinige Ursache der Wirkung sein soll. Kant verhüllt dies zwar; er sagt: „Es geschieht nicht „Alles aus blossen Naturursachen, sondern es kann „auch zugleich aus übersinnlichen Gründen geschehen". In diesen Worten tritt der Widerspruch deshalb nicht voll hervor, weil allerdings eine Wirkung aus mehreren gemeinschaftlich wirkenden Ursachen hervorgehen kann und man bei diesem Worte leicht an solche gemeinsame Ursache denkt, während doch in Kant's Auflösung der dritten Antinomie (B. II. 453) liegt, dass jede der beiden Ursachen, die empirische und die intelligible, jede allein die ganze Wirkung hervorbringt.

22) **Randanmerkungen.** (**S. 179.**)

Diese Anmerkungen haben nach der Vorrede von Rink (S. 96) sich am Rande aller dreier Manuscripte vorgefunden; zur Vollständigkeit hätte freilich gehört,

dass Rink auch die Stelle, wozu sie vermerkt waren, angegeben hätte, was durch Ziffern leicht hätte geschehen können. Diese Anmerkungen haben einen eigenthümlichen Werth. Sie verrathen die innersten Gedanken Kant's und die Zweifel, die in ihm gegen die Ausführungen in dieser Schrift und mithin auch gegen sein System selbst bei dieser abgekürzten Darstellung aufgestiegen sind. Indem Kant die Auflösung dieser Zweifel schuldig bleibt, oder ihren Widerspruch mit seinem System bestehen lässt, liegt darin das wenn auch verhüllte Geständniss, dass sein System nicht das wahre sein könnte. Deshalb berührt Kant diese Zweifel nur in Anmerkungen, die offenbar nicht mit eingereiht werden, sondern nur Notizen für ihn selbst zum weitern Nachdenken bleiben sollten.

Es sind 8 Anmerkungen und der Leser wolle sie danach im Texte numeriren, um sie leichter bezeichnen zu können.

No. 1 kann zu der S. 171 behandelten Möglichkeit gehört haben. Diese Bemerkung ist interessant, weil Kant hier sowohl das Mögliche wie das Nothwendige als Wissensarten anerkennt, die von Bedingungen abhängig sind, die zuvor gegeben sein müssen. Deshalb ist z. B. Etwas erst dann unmöglich, wenn es einem Satze widerspricht, der zuvor als Bedingung oder als wahr hingestellt ist; deshalb ist etwas erst dann nothwendig, wenn ich es als die Wirkung einer Ursache setze, d. h. wenn ich ihm eine Beziehung gebe, die in ihren Gliedern nicht getrennt werden kann; u. s. w.

Zu No. 2. Hier hat Kant die Philosophie des Wissens und des Schönen ausgelassen.

No. 3 zeigt, wie Kant selbst über die wichtigsten Begriffe der alten Metaphysik in Zweifel geräth, weil er bemerkt, dass sie blosse Beziehungen enthalten.

Auch No. 4 ist interessant, da auch hier Kant das Bedenkliche der von ihm früher eingeräumten Sätze bemerkt. Wenn das „Zufällige“ in das „bedingter Weise existirende“ umgewandelt wird, so ist der Satz, dass es eine Ursache haben müsse, nur eine Tautologie; denn Bedingung ist nur ein anderes Wort für Ursache. — Ebenso bemerkt hier Kant, was oben Erl. 20 gesagt worden, dass das Nothwendige mehr, als blos den Begriff

der Kausalität und Abhängigkeit enthalte; letztere ist nur eine Art der Nothwendigkeit. (B. I. 62.)

No. 5 gehört zu dem Abschnitt über transscendente Theologie S. 147.

No. 6 gehört zu demselben Abschnitt S. 149. Kant bemerkt hier richtig, dass es sehr wohl sein kann, dass die Realitäten sich nicht sämmtlich in einem Wesen vertragen, sondern sich einander aufheben. Die Wendung, dass das *Ens realissimum* deshalb nicht wirklich, sondern nur „als Grund“ sei, ist unverständlich; vielleicht ist damit das moralische Postulat für das Dasein eines solchen Wesens gemeint.

No. 7 gehört zu demselben Abschnitt; ist aber schwer verständlich, weil Kant die Bedeutung des Nothwendigen, die er selbst wiederholt als blosse Wissensart anerkannt hat, hier nicht festhält, sondern wieder zu einer seienden Eigenschaft der Dinge macht. Jene Beweise, welche die Existenz Gottes aus seiner Allrealität und diese aus seiner Nothwendigkeit herleiten, hat Kant als unzureichend erkannt; allein seine Darstellung hier ist schwer verständlich, weil er zu viel einräumt; jene Beweise zerfliessen von selbst, wenn ein allreales Wesen zum Dasein des Endlichen gar nicht nöthig ist, wie in Erl. 14 dargelegt worden ist.

No. 8 gehört zu der Kategorienlehre S. 170 und zur Ideenlehre S. 152. Kant bemerkt sehr richtig, dass für seine Kategorienlehre und Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* es ein unentbehrlicher Satz sei, dass alle Zusammensetzung nur von dem Denken durch die Kategorien erfolge, und dass er eine wahrgenommene Einheit bei den Dingen nicht zulassen dürfe. Den Beweis hierfür ist Kant freilich schuldig geblieben; er stützt sich nur auf das Wort: Verbindung, was eine Selbsthätigkeit des Subjekts enthalte; allein dies ist ein fehlerhafter Cirkel, da das Wort: Verbindung in diesem Sinne selbst eine unbewiesene Annahme ist; die Einheit kann auch gegeben und nicht gemacht sein.

Ende.



Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann

Neunundfunfzigster Band. Abth. II.

Erläuterungen zu Kant's kleinern Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie.

Leipzig 1875.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).

Erläuterungen

zu

Kant's kleinern Schriften

zur Ethik

und

Religionsphilosophie

von

J. H. v. Kirchmann.

Leipzig 1875.

Erich Koschny

(L. Heimann's Verlag).



Vorwort.

Kant's kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie sind in B. 37 der phil. Bibl. in zwei Abtheilungen geliefert worden, von denen die erstere die Schriften zur Ethik, die andere die zur Religionsphilosophie enthält.

Bei den hier folgenden Erläuterungen sind die bisherigen Grundsätze eingehalten worden; insbesondere sind neben den sachlichen und kritischen Erläuterungen auch die äussern Anlässe zu diesen Schriften, so weit sie zu ermitteln waren, angegeben und das Verhältniss derselben zu dem innern Entwickelungsgang Kant's und den vorgehenden und nachfolgenden Schriften desselben hervorgehoben worden.

Die kleinern Schriften zur Ethik haben nicht den gleichen philosophischen Werth, welchen Kant's kleinere Schriften zur Logik besitzen. Sie rühren sämmtlich aus der zweiten Periode seiner philosophischen Entwickelung her, welche mit der 1781 erschienenen Kritik d. r. Vern. beginnt. Aus der ersten Periode, wo Kant noch der Philosophie von Leibnitz und Wolf, wenn auch mit verschiedenen Maassgaben sich anschloss, sind gar keine selbstständigen Schriften über Ethik vorhanden. Nur in der Abhandlung: „Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral", welche Kant 1764 in Beantwortung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1763 gestellten Frage verfasste, (B. XXXIII. Abth. 1. S. 93) bespricht Kant einige ethische Fragen in einer Weise, die allerdings mit seinen Ansichten der zweiten Epoche stark contrastirt. Er sagt da:

„Es giebt ein unauflösliches Gefühl des Guten; der „Verstand hat nur zu zeigen, wie der Begriff des Guten „aus den einfacheren Empfindungen des Guten entspringt. „Wenn dieses aber einfach ist, so ist das Urtheil: Dieses „ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wir-„kung von dem Bewusstsein des Gefühls der Lust mit „der Vorstellung des Gegenstandes. — Hieraus ist zu er-„sehn, dass, ob es zwar möglich sein muss, in den ersten „Gründen der Sittlichkeit den grössten Grad philosophi-„scher Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten „Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicher be-„stimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel „der praktischen Weltweisheit noch grösser als der spe-„kulativen ist, indem erst ausgemacht werden muss, ob „lediglich das Erkenntnissvermögen oder das Gefühl die „ersten Grundsätze dazu entscheide."

Während also hier Kant die Grundlage des Sittlichen noch im Gefühl sucht und die obersten Grundsätze für unerweislich erklärt, wird in seiner zweiten Periode plötzlich das Gefühl und die Lust aus den Motiven des Sittlichen ausgeschieden und ein höchstes sittliches Prinzip mit voller Evidenz aus der Vernunft abgeleitet; ja Kant findet in diesen Geboten der praktischen Vernunft sogar einen Anknüpfungspunkt an die intelligible Welt und an Gott, welcher der theoretischen Vernunft nach der Kr. d. r. V. völlig abgehen soll.

Indem nun Kant in diesen kleinern Schriften lediglich die Sätze zu Grunde legt, welche er in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785 und in seiner Kritik d. pr. V. 1788 aufgestellt hatte, kann es nicht fehlen, dass diese kleinern Schriften an denselben Mängeln leiden, welche jenen Hauptschriften anhaften und in deren Erläuterungen von dem Unterzeichneten bereits dargelegt worden sind. Indem das formale Prinzip der Allgemeinheit einer Maxime völlig inhaltslos ist und jedweden Inhalt gleich gut in sich aufzunehmen bereit ist, mussten diese kleinern Abhandlungen, die sich mit konkreten Fragen beschäftigen, entweder völlig unphilosophisch und prinziplos ausfallen, oder die Ableitung ihres Inhaltes aus jenem formalen Prinzip konnte nur durch sophistische Wendungen und Scheingründe erreicht werden. Indem Kant mit seinem Prinzip sich über jede Erfahrung stellt,

aber dennoch die nach diesem Prinzip getroffenen Entscheidungen lediglich aus dem Nutzen und Schaden, d. h. aus der Erfahrung rechtfertigt, zieht sich durch diese Schriften ein fortwährender Zwiespalt und ein Schwanken, bei dem Kant bald innerhalb der Sittlichkeit seiner Zeit und seines Landes bleibt, bald wieder in das *a priori*-Gebiet überspringt, je nachdem ein oder das andere gerade für die von ihm vertheidigten Sätze passt, deren letzte Grundlage überall nur sein persönliches Gefühl bildet, wie dies sich in ihm durch seine Erziehung und Lebensstellung entwickelt hatte. Daraus erklärt sich der Rigorismus, der vielfach in denselben angetroffen wird und bei dem öffentlichen Recht die dürftige Auffassung des Staats als eines Unionsvertrags und die Anlehnung an die Lehren von Hobbes, obgleich Kant Letzteres nicht Wort haben will.

Man hat die Freisinnigkeit Kant's in politischen Fragen gerühmt; es ist auch richtig, dass er die Republik für die beste Staatsform erklärt hat; allein dabei predigt er den unbedingten Gehorsam der Bürger gegen den Willen des Staatsoberhauptes in einer so starken Weise, wie selbst Hobbes es nicht gethan hat. Dies und vieles Andere zeigt, dass Kant in gegenwärtiger Zeit schwerlich zu den Liberalen gezählt werden würde.

Das Interesse, was sich an diese Schriften knüpft, ist deshalb weniger ein sachliches, als ein geschichtliches; sie sind ein schätzbarer Beitrag für die philosophische Entwickelung Kant's im Gebiete der Ethik, und zeigen, wie er mühsam, aber vergeblich versucht hat, seine obersten Grundsätze in diesem Gebiete mit den concreten Zuständen der Wirklichkeit zu vereinigen.

Einen höhern Werth beanspruchen die Aufsätze der zweiten Abtheilung zur Religionsphilosophie. Die beiden ersten Aufsätze derselben fallen in die erste Periode von Kant's Entwickelung und sind ähnlich, wie die aus derselben Periode stammenden kleinern Schriften Kant's zur Logik und Metaphysik redende Beweise für die Schärfe des Kant'schen Geistes, welcher von dem Dogmatismus der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie nicht befriedigt, an den Prinzipien dieser Philosophie zwar noch festhält, aber überall bestrebt ist, das System zu berichtigen und die Beweise zu verbessern. Die übrigen Aufsätze fallen in

die zweite Periode und sind in ihrer negativen Kritik gegen die alte Metaphysik noch heute von Interesse, wenn auch das Positive, was Kant, gestützt auf die angeblichen Postulate der praktischen Vernunft darin bietet, für die Gegenwart nicht mehr von Bedeutung ist. Den systematischen Abschluss dieser hier entwickelten Ansichten bietet Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, welche in den Jahren 1792 und 93 erschien, und bereits in Band 17 der phil. Bibl. geliefert und in Band 21 erläutert worden ist.

Berlin, im März 1875.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder B. XI. .	bedeutet	den ersten oder elften Band der phil. Bibliothek und die deutsche Ziffer daneben die Seitenzahl.
Kr. d. r. V. . . .	-	Kant's Kritik der reinen Vernunft (B. II. d. phil. Bibl.).
Kr. d. pr. V. . .	-	Kant's Kritik der praktischen Vernunft (B. VII. d. phil. Bibl.).
Ph. d. W. 217 . .	-	Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. I. Band. Seite 217. (Berlin 1864, bei Julius Springer.)

Erste Abtheilung.

Erläuterungen

zu

Kant's kleinern Schriften zur Ethik.

I.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

1784.

(Band XXXVII. der phil. Bibl. S. 1.)

1. **Erster, zweiter Satz. S. 5.** Mit diesem Aufsatz eröffnete Kant in der damaligen Berliner Monatsschrift eine Reihe von Abhandlungen, welche mehrere Jahre hintereinander darin fortgeführt worden ist. Die vorliegende ist im Novemberheft von 1784 erschienen, also nur wenige Monate vor seiner 1785 veröffentlichten Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in welcher Kant zuerst seine ethischen Grundanschauungen philosophisch entwickelte. Die Anmerkung S. 2 hat Kant dieser Abhandlung in der Berl. Monatsschrift beigefügt gehabt. Die Stelle, auf welche er in dieser Anmerkung Bezug nimmt, lautet in den Gothaischen gelehrten Zeitungen: „Eine Lieblings- „idee des Herrn Professor Kant ist, dass der Endzweck „des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommen-

„sten Staatsverfassung sei, und er wünscht, dass ein philosophischer Geschichtschreiber es unternehmen möchte, „uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit „zu liefern, um zu zeigen, wie weit die Menschheit in „den verschiedenen Zeiten sich diesem Endzweck genähert oder von demselben entfernt habe, und was zur „Erreichung desselben noch zu thun sei.“ Aus dieser Notiz wird die Anmerk. S. 2 verständlich und zugleich der in diesem Aufsatz besprochene Gedanke ersichtlich werden. Wer der „durchreisende Gelehrte“ gewesen, ist nicht bekannt.

Kant vermeidet im Eingange die Erwähnung Gottes, als Leiters der menschlichen Geschicke; er gebraucht dafür das Wort: „Absicht, Plan der Natur“, ähnlich wie Spinoza. Es hängt dies mit seinen 3 Jahr vorher in der Kritik d. r. Vern. veröffentlichten Ausführungen zusammen, wonach Gottes Dasein und Wesen theoretisch unerkennbar ist, und nur aus der praktischen Vernunft und deren Sittengeboten als Postulat abgeleitet werden kann; ein Gedanke, der dann in der 1788 erschienenen Kritik der pr. Vern. ausführlicher entwickelt wurde.

Die ganze Abhandlung hier ruht auf der Grund-Ansicht, dass für die Welt ein Zweck besteht, dem sie in ihrem zeitlichen Fortgange sich immer mehr annähert. Obgleich Kant diese Ansicht erst 1790 in seiner Kritik der Urtheilskraft ausführlich entwickelte, so herrschte sie doch zu seiner Zeit so allgemein, dass er hier ohne weitere Begründung sich darauf zu berufen und davon auszugehen für berechtigt hielt. Die Prüfung dieser Ansicht ist bereits in den Erläut. 68—74 zur Kritik der Urtheilskr. erfolgt. (B. X. 70.)

Uebrigens könnte der 2te Satz nur für das Wissen des Menschen gelten, was sich allerdings durch Bücher und andere Mittel auf die kommenden Geschlechter überführen lässt; aber nicht für das sittliche Handeln, was auf der Macht des Einzelnen über seine Triebe und Neigungen beruht, die jeder Mensch sich selbst erwerben muss und wobei die Moralität seiner Vorfahren nicht so wie ihr Wissen auf ihn vererbt werden kann.

2. Dritter Satz. S. 7. Kant hatte damals in seiner Kritik d. r. V. bereits ausgeführt, dass der erscheinende

Mensch ganz innerhalb der Nothwendigkeit der Natur stehe und die Freiheit nur seinem intelligiblen Charakter zukomme, welcher ausserhalb der Zeit stehe. Mit dieser Ansicht lassen sich die Ausführungen hier, welche auch eine Freiheit in das zur sensiblen Welt gehörende Handeln verlegen, schwer vereinigen. Nach neuern Ansichten ist der Mensch ein Produkt der Natur, ohne dass ein Zweck ihr dabei vorgeschwebt hat; seine Entwickelung beruht auf den Gesetzen der Vererbung, der geschlechtlichen Auswahl und des Kampfes um das Dasein, und der Mensch macht in diesen Beziehungen keine Ausnahme von den übrigen Organismen und Naturbildungen auf der Erde.

3. Vierter Satz. S. 8. Der hier ausgeführte Gedanke, wonach die Fortschritte der Menschheit ebensowohl auf dem Frieden, wie auf dem Kampfe beruhen, ist vortrefflich. Damit ist auch der Krieg gerechtfertigt, und der ewige Frieden, den Kant im Fortgange dieser Abhandlung und später 1795 in einem besondern Aufsatze als das Ideal der Menschheit hingestellt hat, widerlegt.

Die Auffassung dieser Verhältnisse hier wird viel einfacher, wenn auch weniger geistreich, sobald man die elementaren Triebe des Menschen, welche auf den verschiedenen Arten der Lust beruhen (B. XI. 27), als die Quelle alles natürlichen (nicht aus der Achtung vor dem Gesetz hervorgehenden) Handelns anerkennt. Danach geht alles natürliche Handeln nur auf seine eigne Lust, und ist insofern „ungesellig und eigensinnig“, wie Kant sich ausdrückt; allein diese eigne Lust hat zu einer ihrer Ursachen auch die fremde Lust; sie wird dadurch zur Liebe und führt damit zur Geselligkeit, wie Kant es nennt. Dazu kommt, dass die Gemeinschaft der Menschen auch abgesehn von der Liebe eines der mächtigsten Mittel ist, die egoistischen Triebe und Absichten der Einzelnen zu unterstützen. So erklärt sich die Natur der unter den Menschen bestehenden Verbindungen, ohne dass man dazu Widersprüche, wie „die ungesellige Geselligkeit“ einzuführen braucht.

4. Fünfter u. Sechster Satz. S. 11. Interessant ist, dass in dieser 1784 verfassten Abhandlung schon wört-

lich das Prinzip des Rechts ausgesprochen wird, was Kant seiner 1797 erschienenen Rechtslehre zu Grunde gelegt hat.

Der 6te Satz zeigt vortrefflich die Schwierigkeit der Bildung eines Staates, der nur von der Gerechtigkeit geleitet wird, und wie dieses Ziel nur allmählich erreicht werden kann. Damit ist die Lehre von der Bildung der Staaten durch Vertrag widerlegt und es muss auffallen, dass Kant 1797 in seiner Rechtslehre doch auf den Vertrag zurückgeht und den Staat darauf errichtet; wenn dies auch nicht in so strenger Weise, wie bei seinen Vorgängern, Hobbes, Spinoza, Grotius, geschieht.

5. **Siebenter Satz. S. 14.** Hier modifizirt Kant sein im 4ten Satz der Ungeselligkeit gespendetes Lob und erklärt einen Staatenbund mit einer höchsten Gewalt zur Verwaltung der Gerechtigkeit und Erhaltung des Friedens für das Ideal der menschlichen Entwickelung. Dass dieser Staatenbund zu einem Universaleinheitsstaate führt, scheint Kant nicht abzuschrecken. Gegenwärtig gilt die Ansicht ziemlich allgemein, dass ein solcher Universalstaat nicht blos eine Unmöglichkeit ist, sondern auch das grösste Hemmniss der freiheitlichen Entwickelung sein würde; die volle Souveränetät der nationalen Staaten gilt als das Bessere. — Dies zeigt, wie die Ansichten über den Staat selbst bei den grossen Philosophen schwanken und wie bedenklich das Unternehmen der Philosophie ist, wenn sie über die Bestimmung der Menschheit sich aussprechen und ein Ideal für deren Gestaltung, ja nur den Gang der Geschichte über die nächste Generation hinaus feststellen will (B. XI. 191). Insbesondere ist dies für jene Systeme eine Unmöglichkeit, welche die Unveränderlichkeit der Sittengesetze nicht anerkennen, sondern diese ebenso, wie alle andern Werke der Menschen, für ein Ergebniss der geschichtlichen Entwickelung ansehn, was in seinem Inhalt dieser folgen und an deren Veränderungen Theil nehmen muss.

6. **Achter Satz. S. 17.** Bis jetzt haben die 90 Jahre, welche seit Abfassung dieser Schrift verflossen sind, die Menschheit dem Kant'schen Ideale nicht näher gebracht. Das Wissen, die Macht über die Natur, die Milde der

Sitten ist in hohem Grade gestiegen, aber die Kriege haben deshalb nicht aufgehört, und was mehr ist, das Nationalitätsprinzip hat eine solche Stärke gewonnen, dass die Aussicht auf einen Universalstaat weiter, denn je, gerückt ist.

7. **Neunter Satz. S. 19.** Die Realität einer solchen von Kant empfohlenen Geschichtschreibung ruht auf der Realität eines Plans und einer Endabsicht der Natur, oder, wie Kant hier sagt, der Vorsehung; wenn also dieser Plan nicht erwiesen werden kann, so fällt auch jene Geschichtschreibung. Die Andeutungen über den Anhalt eines solchen Unternehmens, welche Kant hier macht, sind überdem so dürftig, dass schon daraus sich erklärt, weshalb Niemand einen Versuch der Art gemacht hat. Die Begriffe von Freiheit, von Verbesserung der Staatsverfassung sind an sich ohne eignen Inhalt und blosse Beziehungsformen, in welche jede Zeit einen andern Inhalt legt. So wenig wie die Gegenwart mit der Freiheit der Griechen oder des Mittelalters zufrieden sein würde, so wenig würden es diese Zeiten mit den Freiheitsformen der Gegenwart gewesen sein; was uns als Freiheit gilt, z. B. Aufhebung der Lehne, allgemeine Militairpflicht, Freiheit der Gewerbe, der Auswanderung, würde in jenen Zeiten als ein Zwang und als ein Uebel gegolten haben. Die Geschichtschreibung muss sich deshalb begnügen, den Causalzusammenhang der Ereignisse im Grossen und Kleinen darzulegen; aber sich nach dem Beispiele aller bedeutenden Geschichtschreiber enthalten, diese Vorgänge nach den Moral- und Freiheitsbegriffen der Gegenwart zu messen und zu beurtheilen.

II.

Recensionen

von

J. G. Herder's

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

Theil 1 u. 2.

1785.

(B. XXXVII. 21.)

1. Titel. S. 23. Herder, zu Mohrungen in Ostpreussen 1744 geboren und 1803 in Weimar gestorben, gehört zu den gelehrtesten und geistreichsten Schriftstellern seiner Zeit. Als sein Hauptwerk gelten die hier genannten Ideen zur Philosophie u. s. w. Kant hat die beiden ersten Theile recensirt; es sind dann noch zwei Theile erschienen und ein fünfter sollte erscheinen, der Verfasser ist aber nicht dazu gekommen. Dies Werk machte zu seiner Zeit grosses Aufsehen. Herder hatte sich mit dem Plane zu demselben seit seiner Jugend getragen. Der Hauptwerth desselben liegt nicht in seinen positiven Ergebnissen, für welche die damals vorhandenen Unterlagen noch zu dürftig waren, sondern in dem darin festgehaltenen Gedanken, dass die Entwickelung der Völker nur verstanden werden könne, wenn man sie als kein blosses Produkt seiner Vernunft, sondern wesentlich als das Ergebniss der Naturbeschaffenheit der von den einzelnen Völkern bewohnten Länder und der Berührungen der Völker mit einander auffasst. Dieser Gedanke, der jetzt selbstverständlich erscheint, war damals neu, und Herder gebührt das grosse Verdienst, ihn zuerst in Deutschland eingeführt und durch seine geistreiche Ausführung populär gemacht zu haben.

2. Schluss. S. 47. Kant stand, wie beinah seine ganze Zeit, der geschichtlichen Betrachtung der Menschheit und ihrer Abhängigkeit von der Naturbeschaffenheit

der Länder und des menschlichen Organismus ziemlich fern. Man glaubte damals in der Vernunft des Menschen die zureichende Quelle für alle hierbei auftretenden Fragen zu besitzen und aus dieser allein die Lösung entnehmen zu können. In diesem Sinne ist nicht blos der Aufbau einer Philosophie *a priori* von Kant, sondern auch der Aufbau neuer Staatsverfassungen und gesellschaftlicher Zustände praktisch in Frankreich versucht worden. So erklärt es sich, wie Kant in diesen Recensionen die in Erl. 1 erwähnten Grundgedanken des Herder'schen Werkes wenig beachtet, sondern hauptsächlich die Mangelhaftigkeit der von Herder für seine kühnen Annahmen geführten Beweise rügt. Deshalb erscheint ihm auch dessen poetische Darstellung als eine Schwäche. Kant hatte in seiner Kritik gegen diese genialen Auswüchse der menschlichen Vernunft, welche die Welt seit Jahrtausenden beherrscht hatten, mit so viel Anstrengung gekämpft, dass man sich nicht wundern darf, wenn seine Beurtheilung auch hier sich in dieser Richtung bewegt.

Herder hatte als Student von Michaelis 1762—64 die Vorlesungen Kant's besucht und gehörte damals zu dessen grössten Verehrern; so sagt er in seinen Briefen zur Beförderung der Humanität über Kant: „Das Salz, „womit er unsern Verstand und unsere Vernunft abreibend geschärft und geläutert hat, die Macht, mit der er „das moralische Gesetz der Freiheit in uns aufruft, können nicht anders, als gute Früchte erzeugen.“ — Herder ging später nach Riga und dorthin schrieb ihm Hamann, der damals viel mit Kant in Königsberg verkehrte, 1785: „Kant ist von seinem Systeme zu voll, um Sie unparteiisch beurtheilen zu können. Auch ist noch Keiner „im Stande, Ihren Plan zu übersehn.“ Herder antwortete am 28. Febr. 1785, nachdem ihm inzwischen die erste Recension Kant's über seine Idee zu Gesicht gekommen war: „Es ist sonderbar, dass die Metaphysiker, wie Ihr „Kant, auch in der Geschichte keine Geschichte wollen, „und sie mit dreister Stirn so gut wie aus der Welt „leugnen. Ich will Feuer und Holz zusammentragen, die „historische Flamme recht gross zu machen, wenn es „auch abermals, wie die Urkunde, der Scheiterhaufen „meines philosophischen Gerüchts sein sollte. Lass sie „in Ihrem leeren, kalten Eishimmel spekuliren.“

Im Februarheft des deutschen Merkur von 1785 erschien auf die Recensionen Kant's eine sehr heftige Entgegnung aus der Feder des damals noch unbekannten Reinhold, der bald diese Stelle eines Gegners mit der eines eifrigen Anhängers Kant's vertauschte. Kant schrieb auf dem Umschlage der Literatur-Zeitung eine Erwiderung, welche B. XXXVII. S. 35 zwischen beide Recensionen gestellt und mit abgedruckt worden ist.

III.

Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte.

1786.

(B. XXXVII. 49.)

1. Ueberschrift. S. 40. Es ist sehr wahrscheinlich, wie Schubert, der Mitherausgeber der Werke Kant's, bemerkt, dass diese Abhandlung durch Herder's Forschungen und Ansichten über die Mosaische Schöpfungsgeschichte veranlasst worden ist. Sie steht auch zeitlich den Recensionen von Herder's Schrift sehr nahe; denn sie ist im Januarheft der Berliner Monatsschrift 1786 erschienen, also jedenfalls noch im Jahre 1785 verfasst, in welchem die Recensionen erschienen sind.

2. Schluss. S. 68. Kant vergleicht selbst diese Abhandlung mit einer Lustreise, wo er sich nicht einbilden dürfe, die Wahrheit so, wie bei der auf Quellen beruhenden Geschichte, zu treffen. Aber selbst als eine Zurückführung der Mosaischen Schöpfungsgeschichte auf die zu Kant's Zeit herrschenden Ansichten über die sinnliche und vernünftige Natur des Menschen, wie sie Kant hier bietet, hat sie ebenso, wie die spätere von Hegel versuchte Zurückführung der christlichen Religion auf die Hauptbegriffe seiner Logik, ihr Missliches, da bei jenen Mythen die Phantasie der jugendlichen Völker nur die geringen Kenntnisse benutzen konnte, welche ihrer Zeit über Natur und Menschen zu Gebote standen, also das

Produkt sich nicht auf die Begriffe einer viel spätern und wissenschaftlich vorgeschrittenen Zeit zurückführen lassen kann, ohne solchen Mythen die grösste Gewalt anzuthun und sie ihres schönsten Reizes, der in diesen naiven Uranfängen des Denkens liegt, zu entkleiden. Je mehr ein solcher Versuch sich in das Einzelne einlässt, desto bedenklicher wird seine Auslegung, wie jeder Leser hier bei Zurückführung des Instinktes auf die Stimme Gottes, der Schaam auf einen verfeinerten Sinnengenuss, der Herabdrückung der Thiere zu blossen Mitteln für die Menschen u. s. w. bemerken wird. Ebenso trügerisch ist die Hoffnung Kant's, dass die erreichte vollkommene Freiheit die Gegensätze zwischen Naturtrieben und deren gegenwärtiger Hemmung durch die Kultur wieder beseitigen werde. Bis jetzt hat sich dieser Gegensatz vielmehr stetig gesteigert. Am schwächsten ist der Schluss, welcher die Anfänge der Völkergeschichte behandelt; interessant ist darin das Erkenntniss Kant's S. 66: „dass auf der gegenwärtigen Kulturstufe der Krieg noch ein unentbehrliches Förderungsmittel des Fortschritts sei, und dass „erst nach einer (Gott weiss wann) vollendeten Kultur „der ewige Friede für uns heilsam sein werde", eine Ansicht, welche mit seiner Leidenschaft für den ewigen Frieden, die noch viel hervortreten wird, sich schwer vereinigt.

IV.

Recension

von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion.

1783.

(B. XXXVII. 69.)

1. Titel. S. 69. Diese Recension Kant's ist zuerst im „räsonnirenden Bücherverzeichniss" Königsberg bei Hartung 1783 erschienen. Der Inhalt der rezensirten Schrift Schulz's ist aus der Recension zu ersehn. Indem der Verfasser alles menschliche Handeln aus der Selbst-

liebe ableitet und die Freiheit leugnet, steht er Spinoza ganz nahe; sein Hauptverdienst besteht aber darin, dass er diese Lehre von der Nothwendigkeit alles menschlichen Handelns nicht blos abstrakt hinstellt, sondern dass er auch die damit anscheinend unvereinbaren Zustände der Reue, der Busse und der Strafe zu begründen versucht, was bei Spinoza und den meisten Anhängern dieser Lehre fehlt. Schulz war Prediger in Gielsdorf, und sein Werk erschien in 4 Theilen in Berlin 1783, ohne dass der Verfasser sich auf dem Titel nannte. Die Rezension Kant's behandelt nur den ersten Theil.

2. Schluss. S. 76. Das Interessante an dieser Recension ist die von Kant versuchte Rechtfertigung der Freiheit des menschlichen Handelns. Indem diese Recension 1783, also zwei Jahre vor der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erschien, hatte Kant als Unterlage für seine Ausführung nur das, was er in seiner Kritik der r. Vern. zur Auflösung der dritten Antinomie gesagt hatte (B. II. 441.). Die Bedenken gegen diese Auflösung und die Zurückführung des menschlichen Handelns auf zwei selbstständige und getrennte Ursachen, von denen eine jede für sich die hinreichende Ursache derselben Handlung sein soll, sind bereits zu der betreffenden Stelle der Kritik der r. Vern. dargelegt worden. Aber selbst wenn man Kant hierin beitritt, kommt doch noch keine Freiheit heraus; denn für die Causalität des intelligiblen Charakters oder des Dinges-an-sich auf die erscheinenden Handlungen gilt das Gesetz der Ursachlichkeit, wie innerhalb der sinnlichen Welt; die einzelne Handlung ist ebenso nothwendig an ihre sinnliche Ursache, wie an ihre intelligible Ursache geknüpft, und der erscheinende Mensch muss so handeln, wie es sein intelligibler Charakter bedingt. Es ist also nicht abzusehn, wie da eine Freiheit des Handelns herauskommen soll. Kant ist deshalb auch genöthigt, die Freiheit in seiner Kritik der r. Vern. nur negativ, als die Unabhängigkeit von den sinnlichen Trieben zu definiren; aber indem auch die Vernunft als Ding-an-sich causal auf das Handeln wirkt, kommt bei dieser Unabhängigkeit von den sinnlichen Trieben immer noch keine Freiheit, sondern nur eine Abhängigkeit von einer andern Ursache, näm-

lich dem Dinge-an-sich, heraus. Kant erkennt diese Nothwendigkeit zwischen der praktischen Vernunft und dem Wollen und Handeln in seiner Grundlage z. M. d. S. wiederholt an, allein trotzdem zieht er nicht die Konsequenz, sondern hält an der Freiheit fest. Erst Schopenhauer erkannte, dass aus diesen Prämissen Kant's nicht die Freiheit, sondern die Nothwendigkeit alles Handelns, auch soweit es von dem intelligiblen Charakter bestimmt wird, folgt. Kant gehört deshalb in Wahrheit zu den Deterministen und hätte keinen Grund gehabt, Schulz zu bekämpfen. — Kant stützt sich auf das Sollen, was in dem sittlichen Gebote liege; er meint, daraus folge die Freiheit. Allein dieses Sollen drückt nur die Wirkung eines erhabenen Willens auf unser Gefühl aus; dieses Gefühl der Achtung treibt zur Erfüllung des Gebots und es wird in seiner treibenden Kraft nur deshalb als ein Sollen bezeichnet, weil seine Ursache ein fremdes Wollen ist. An sich liegt in der treibenden Kraft der sinnlichen Motive ein ähnliches Sollen; nimmt man diese Triebe als Mächte, die mit Wissen und Wollen begabt sind, so könnte man auch aus ihrem Wollen ein Sollen des Subjekts ableiten. Der Schein der Freiheit kommt nur deshalb in das menschliche Handeln, weil zwei selbstständige Motive, die Lust und die Achtung, es bestimmen; keine dieser beiden Ursachen bestimmt deshalb an sich das Handeln, sondern nur dann, wenn kein stärkerer Antrieb von Seiten des andern Motivs entgegentritt. Aber dabei ist doch das Wollen und Handeln an jedes dieser beiden Motive mit Nothwendigkeit geknüpft, und deshalb kann das Handeln trotz der Ungewissheit, welches Motiv den Ausschlag geben wird, doch niemals ein freies sein.

V.

Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks.

1785.

(B. XXXVII. 77.)

1. **Titel. S. 77.** Dieser Aufsatz ist zuerst in der Berliner Monatsschrift vom Mai 1785 veröffentlicht wor-

den. Der wesentliche Inhalt desselben ist dann von Kant in seine 1797 erschienene Rechtslehre übernommen worden, ohne dass er für nöthig gehalten hätte, seine Ansicht gegen entgegengesetzte Ausführungen zu vertheidigen. Man kann daher annehmen, dass innerhalb dieses Zeitraumes diese Ansichten Kant's über den Büchernachdruck nicht angefochten worden sind.

2. Schluss. S. 88. Die hier behandelte Frage ist bereits in Erl. 52 zur Rechtslehre Kant's (B. 59. Abth. I. S. 95) geprüft und die Ansicht Kant's als unhaltbar dargelegt worden. Die ganze Ausführung beruht schon hier auf der Voraussetzung, dass in einem Buche der Autor zu seinem Leser redet und dass der Verleger durch seine Exemplare nicht für sich selbst, sondern im Namen des Verfassers zu dem Publikum redet. Diese Voraussetzung kann aber nicht zugegeben werden; wäre sie richtig, so dürfte ein Buch auch nicht öffentlich, und selbst unter vier Augen nicht vorgelesen werden, obgleich doch der Begriff einer Rede hier noch eher passen würde; ebensowenig dürfte ein Buch abgeschrieben und diese Abschrift Andern mitgetheilt werden; selbst einzelne Theile eines Buches dürften dann nicht in andere Bücher übernommen werden; denn ist das ganze Buch eine Rede im Namen des Autors, so ist es auch ein Theil desselben. Ferner würde ein solches Recht des Autors, wie jedes andere auf die Erben übergehen und somit durch viele Generationen und Jahrhunderte bestehen bleiben; die Verbreitung der Bücher aus frühern Jahrhunderten, ebenso die Aufführung der Dramen Shakespeare's und Molière's würden danach noch heute von dem Belieben derer Erben abhängig sein. Umgekehrt würde eine solche Grundlage es den Künstlern unmöglich machen, die mechanische Vervielfältigung ihrer Kunstwerke, wie Gemälde, Skulpturen, Musikstücke, zu verhindern. Kant erkennt diese Folge offen an, allein sie widerspricht der Rechtsgleichheit zwischen Schriftsteller und Künstler so sehr, dass alle neuern Gesetze auch den Künstlern einen entsprechenden Schutz gegen den Nachdruck ihrer Werke gewährt haben. Dies Alles zeigt, dass Kant's Voraussetzung den hier vorliegenden Verhältnissen nicht entspricht; vielmehr handelt es sich hier, wie bei den

meisten Rechtsverhältnissen, für den Gesetzgeber nicht um die logischen Konsequenzen aus einem einseitigen Prinzip, sondern um einen Ausgleich zwischen den mehreren dabei kollidirenden Interessen des Schriftstellers, des Publikums und des Verlegers. Aus einem solchen Kompromiss ist das jetzige positive Recht hervorgegangen, wonach nur die mechanische Vervielfältigung der Bücher und Kunstwerke durch Druck oder ähnliche Mittel ohne Einwilligung des Autors oder Verlegers unzulässig ist, aber zugleich dieses Recht sich nicht über eine bestimmte Frist hinaus erstreckt. Das Wesen eines solchen Kompromisses kann weder aus einem geistigen Eigenthum, noch aus dem Prinzip Kant's abgeleitet werden und deshalb ist auch eine naturrechtliche Begründung desselben, wie sie Kant hier versucht, unmöglich. Deshalb ist auch dieses Rechtsverhältniss der mannichfachsten Abänderungen durch den Verlagskontrakt fähig und die Gesetzgebung selbst ist einer Entwickelung fähig, deren Gang im Voraus gar nicht übersehen oder durch einseitige Prinzipien in bestimmte Schranken gehalten werden kann. So ist es sehr möglich, dass die Rechte der Autoren in ihrer Dauer auf eine noch kürzere Zeit beschränkt werden, wenn sich herausstellen sollte, dass die Schriftsteller in ihrem Anspruche auf ein lohnendes Honorar dadurch nicht beschädigt werden würden. — Im Uebrigen hat Kant die richtige Erkenntniss, dass aus dem Begriffe eines geistigen Eigenthums des Verfassers an seiner Schrift und aus dem Begriffe des rechtlichen Eigenthums des Verlegers an den von ihm verlegten Exemplaren die Unzulässigkeit des Nachdrucks nicht abgeleitet werden kann. — Die schwierige Frage, ob die Uebersetzung oder die Umarbeitung einer Schrift als Nachdruck anzusehen oder nicht, hat Kant sich sehr leicht gemacht. Er verneint Beides, obgleich aus seinem Prinzip eher das Gegentheil sich herleiten lässt. Auch hier treten kollidirende Interessen auf, und deshalb ist diese Frage nicht einfach durch das Gesetz zu entscheiden, vielmehr hat die neuere Gesetzgebung die Entscheidung über solche Fragen dem Urtheil eines Collegii von Sachverständigen unterbreitet.

VI.

Recension

von

Gottl. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts.

1786.

(B. XXXVII. S. 89.)

1. Titel. S. 89. Diese Recension ist zuerst Band II. Seite 113 der allgemeinen Literaturzeitung von 1786 erschienen, welche unter Redaktion von Schütz in Jena herausgegeben wurde.

2. Schluss. S. 94. Hufeland hatte in seiner Schrift richtig erkannt, dass blos formale Prinzipien der Sittlichkeit, wie Kant ein solches in seiner Grundlegung z. M. d. S. 1785 aufgestellt hatte, nicht hinreichen, um den Inhalt des Rechts, oder, wie Hufeland sagt, um praktische Gesetze daraus abzuleiten. Deshalb hatte er zu jenen formalen Prinzipien noch ein materiales oder ein Objekt gesucht, aus dem dieser Inhalt mit Hülfe des formalen Prinzips hergeleitet werden könne. Insoweit war Hufeland im Rechte und hatte die Schwäche des Kant'schen Prinzips treffend erkannt. Allein indem er in Anhalt an Wolff die Vollkommenheit der empfindenden, insbesondere der vernünftigen Wesen als dieses materiale Prinzip aufstellte, gerieth er in den Irrthum; denn die Vollkommenheit ist ebenfalls nur ein formales Prinzip, d. h. eine leere Beziehungsform, die ihren Inhalt erst von dem Zwecke oder Begriffe erhält, der als Ziel oder Maassstab der Vollkommenheit aufgestellt wird. (B. I. 43.)

Hufeland fühlte weiter die Schwierigkeit, den Begriff des subjektiven Rechts aus dem ethischen Prinzip abzuleiten, da dies nur zu Pflichten, aber nicht zu Rechten führt. Auch diesen Punkt hat Kant viel zu leicht behandelt, wie in den Erl. 8 zu seiner Rechtslehre (B. 59 Abth. I. S. 59) gezeigt worden ist; indess ist auch hier die

Lösung der Schwierigkeit Hufeland nicht gelungen, denn Kant macht mit Grund gegen ihn geltend, dass selbst aus einer Verbindlichkeit zum Zwange das Recht zu solchem nicht abgeleitet werden könne.

Für das System, was Kant später in der Kritik der pr. Vern. und in seiner 1797 erschienenen Rechtslehre aufgestellt hat, ist also diese Recension nur insofern von Interesse, als sie zeigt, dass die hier berührten schwierigen Fragen Kant in seinem Gedankengange nicht irre gemacht haben; trotz der Bedenken, welche Hufeland hier aufgestellt hatte, liess Kant sich nicht abhalten, sein ethisches System rein auf formalen Prinzipien aufzurichten.

VII.

Ueber den Gemeinspruch:

Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

1793.

(B. XXXVII. S. 95.)

1. Titel. S. 95. Diese Abhandlung erschien zuerst in der Berliner Monatsschrift September 1793 und gab Friedrich v. Gentz, der später in der Metternich'schen Periode eine so bedeutende Rolle in der Politik Oesterreichs spielte, Anlass zu Erläuterungen über die darin behandelten Fragen, welche in derselben Zeitschrift December 1793 erschienen Schubert (Kant's Werke, Ausgabe von Rosenkranz Band VII. Vorrede) sagt: „Diese „wichtige Abhandlung Kant's kann ganz folgerecht als „die Prolegomenen zu der Schrift Kant's über den ewi„gen Frieden, so wie zu seiner Rechtslehre betrachtet „werden.“ Dies ist zum grossen Theil richtig, und deshalb erscheint die Ueberschrift dieser Abhandlung wenig zu ihrem Inhalt passend.

2. Einleitung. S. 100. Die Theorie kann in allen Wissenschaften von der Praxis abweichend sein. So weit eine Wissenschaft aus der Erfahrung ihre Begriffe und Gesetze entnimmt, bemerkt Kant sehr treffend, dass eine solche Differenz zwischen Theorie und Praxis allemal die erstere treffe und anzeige, dass die Theorie noch nicht genug Theorie enthalte. Wenn es aber eine Wissenschaft geben sollte, welche ihre Begriffe und Gesetze nicht aus der Erfahrung, sondern unabhängig von dieser, aus der reinen Vernunft entnimmt, so muss bei einer solchen die Schuld, wenn die Praxis mit der Theorie nicht stimmt, die Praxis treffen.

Dieser Schluss ist logisch richtig, und da für Kant in der Tugend- und Rechtslehre eine solche Wissenschaft besteht, welche ihre Regeln rein aus der Vernunft entnimmt, so kann dieselbe durch eine davon abweichende Praxis nicht widerlegt werden. Wenn dagegen eine solche Ableitung der Sittenlehre aus der reinen Vernunft nicht stattfindet, sondern auch diese ihre Grundlage aus der Erfahrung entnehmen muss, so fällt dieser gegen die Praxis gerichtete Schluss; deshalb kann derselbe auch von einem realistischen Systeme nicht anerkannt werden, welches den Inhalt und die Wirksamkeit der Sittengebote aus der Erfahrung entnimmt, und nur insofern mit Kant übereinstimmt, als die Befolgung oder Nichtbefolgung der Sittengebote, was man gewöhnlich unter Praxis versteht, keinen Maassstab für die Gültigkeit dieser Gebote abgeben kann.

3. Theorie u. Praxis in der Moral. S. 114. Garve hatte mit Recht gerügt, dass, wenn das sittliche Handeln des Menschen von allem Inhalt und Zweck absehn und nur aus Achtung vor dem Gesetz erfolgen soll, dann die Glückseligkeit als Zweck des menschlichen Handelns ganz ausgeschlossen bleibe, indem er annahm, obgleich nicht aussprach, dass die Vernunft als Quelle der sittlichen Gesetze, alles Handeln des Menschen befasse. Da diese Schrift Garve's schon 1791 erschienen war, so hatte Garve damals nur die Grundlegung zur Metaphysik d. S. und die Kritik d. pr. V. für die Kenntniss der ethischen Ansichten Kant's benutzen können. Die Rechts- und Tugendlehre erschien erst 1797. — Wenn nun Kant sich

zunächst gegen diesen Angriff Garve's zu vertheidigen sucht, so bemerkt man leicht die Schwierigkeiten, mit welchen er hier zu kämpfen hat, und wie die Unmöglichkeit, sie zu überwinden, ihn zu Ausführungen nöthigt, die kaum verständlich sind. Am deutlichsten spricht Kant noch in der Anmerkung S. 103. Danach soll die Glückseligkeit als Folge des sittlichen Handelns nicht ausgeschlossen sein, aber das Motiv dieses Handelns dürfe trotzdem nur das Pflichtgebot als solches sein. Kant kämpft schon hier mit derselben Schwierigkeit, wie sie in seiner Rechts- und Tugendlehre 1797 wiederkehrt, nämlich sein an sich leeres und formales ethisches Prinzip mit einem Inhalt zu erfüllen. Man sehe die Erl. 7 zur Metaphysik d. Sitten (B. 59 Abth. I. S. 10).

Was aber Kant hier weiter gegen Garve's Zurückführung alles Handelns auf Motive der Glückseligkeit und gegen die Zweideutigkeit seines Begriffes von „gut" ausführt, ist vortrefflich. Es stimmt ganz mit der Lehre des Realismus, wonach in dem Menschen zwei durchaus verschiedene Arten von Gefühlen auftreten; das der Lust und das der Achtung. Nur das Handeln aus Achtung vor den Geboten (sei es der Vernunft oder der Autoritäten) ist ein sittliches, und deshalb ist jede Begründung der Moral auf die Lust und den Nutzen oder auf Motive der Glückseligkeit, wie Kant treffend sagt: „der Tod aller Moralität."

Die Behauptung Kant's, dass der Mensch in Bezug auf sein eignes Handeln nie sicher sein kann, ob es rein aus Achtung vor dem Gesetz geschehe, ist schon anderwärts (in Erl. 9 zu B. 59 Abth. I. S. 14) widerlegt worden. Allerdings kann das „Nichtsein von Etwas" S. 109 kein Gegenstand der Erfahrung sein; wenn aber die Gefühle der Lust und der Achtung einander ausschliessen, so kann aus der innern Wahrnehmung, dass ich in einem bestimmten Falle aus Achtung vor dem Gebot handle, mit Sicherheit geschlossen werden, dass die damit unverträglichen Motive der Lust in diesem Falle nicht wirksam siud. Man kann zugeben, dass die Selbstwahrnehmung hier sich täuschen kann, allein so wenig wie einzelne Sinnestäuschungen die Wahrheit aller Sinneswahrnehmung aufheben, so wenig kann dies bei der Selbstwahrnehmung gelten.

In den Schlusssätzen dieses Abschnittes kann man

Kant völlig beistimmen; nur führen sie nicht zu dem Beweis, dass der Inhalt der sittlichen Regeln blos aus der reinen Vernunft zu entnehmen ist.

4. Theorie u. Praxis im Staatsrecht. S. 117. Kant entwickelt hier schon 1793 seine Staatslehre und sein Prinzip des Rechts so bestimmt, als es später in der Rechtslehre 1797 von ihm geschieht. Die Bedenken gegen dieses Prinzip sind bereits in den Erl. 18. 19 zu dieser Rechtslehre (B. 59. Abth. I. S. 67) ausführlich dargelegt worden, weshalb hier auf diese verwiesen wird. Kant meint aus der reinen Vernunft die Grundgesetze jeder Staatsverfassung ableiten zu können; an ihnen soll der Gesetzgeber den alleinigen Halt für seine positiven Anordnungen haben und die Rücksicht auf das Glück und Wohl des Volkes soll ihn dabei nicht leiten; allein er übersieht hierbei, dass das Prinzip, wonach Jeder seine Freiheit so weit einzuschränken hat, dass sie mit der Freiheit der Andern bestehen könne, an sich durchaus leer ist und erst dann einen Inhalt bekommt, wenn man das Glück, d. h. den Nutzen und die Lust als Ziele des Handelns anerkennt und dann sagt: Für Jeden muss diese Macht, nach dem Glücke zu streben, die gleiche sein. Da nun aber die Ziele, in welchen der Einzelne sein Glück sucht, sehr verschieden sind und an keinem gemeinsamen Maassstabe gemessen und verglichen werden können, so ist ein solches Prinzip auf das materiale Handeln gar nicht anzuwenden. Es bleibt dann nur die abstrakte Gleichheit der Menschen übrig, welche ebensowenig ausführbar ist. Man staunt, wie Kant die Hohlheit dieses Prinzips nicht hat einsehen können. Jede Berathung eines Parlaments hätte ihn lehren müssen, dass nur das Wohl, d. h. die Lust und der Nutzen die Motive der Gesetzgebung bilden, und dass alle Schwierigkeit bei derselben nur darin liegt, die rechte Ausgleichung der hier kollidirenden Interessen aufzufinden, während, wenn der Gesetzgeber von diesen Interessen absehn und blos nach dem Prinzip Kant's sich bestimmen wollte, er völlig rathlos vor seiner Aufgabe stehen würde.

5. Die Gleichheit. S. 121. Auch die Gleichheit beschränkt hier Kant in einer Weise, mit der kein prak-

tischer Staatsmann sich genügen lassen kann. Sie besteht nach Kant nicht in der Gleichheit des Vermögens, der Macht, der Ehre, des Erwerbes u. s. w., sondern nur darin, dass alle den Gesetzen unterworfen sind und gegeneinander nur Zwang durch Anrufung des Staates anwenden dürfen. Nur eine Ausnahme macht hier Kant in Bezug auf Standesvorrechte, die indess ebenso willkürlich ist, wie jede andere; das leitende Prinzip bei solchen Formeln ist nur der Zeitgeist, wie er bei der Abfassung einer Schrift gerade herrscht und in dem Gemüthe des Verfassers sich abspiegelt. Die reine Vernunft ist dabei nur das allezeit dienstfertige Werkzeug, um jeden Inhalt, der diesem Zeitgeist entspricht, mit Gründen zu rechtfertigen, wie sie am Ende für Alles sich auffinden lassen.

6. Selbstständigkeit. S. 124. Die Subtilitäten, zu denen Kant sich genöthigt sieht, so wie er sein Prinzip zu einer konkreten Gestaltung benutzen will, sind so gross und die Willkür dabei so hervortretend, dass es nicht der Mühe lohnt, sie aufzudecken. Dies gilt besonders für die Unterscheidung der Staatsbürger von den Schutzverwandten, je nachdem Jemand Eigenthum hat oder dient, und für die Präsumtion, dass Alle wenigstens darin übereinstimmen, dass der Wille der Mehrheit entscheiden solle. Wenn irgend Ausführungen geeignet sind, gegen ein angebliches Vernunftrecht bedenklich zu machen, so sind es die vorliegenden. Jede Zeit hält ihre Ansichten über Form und Inhalt des Staates für vernünftig, und so ist es auch für jede Zeit nicht schwer gewesen, sie als die ewigen Gebote der angeblich unveränderlichen Vernunft darzulegen, bis nach ein oder zwei Generationen die Ansichten sich so geändert haben, dass auf einmal das Entgegengesetzte als vernünftig gilt. Wie würde Kant sich geberdet haben, wenn das allgemeine Stimmrecht der heutigen Zeit ihm als das allein Vernünftige entgegengehalten worden wäre?

7. Folgerung. S. 135. Der Staatsvertrag wird hier von Kant selbst auf eine blosse Idee der Vernunft zurückgeführt, welche nur als Probirstein diene für die Rechtmässigkeit jedes öffentlichen Gesetzes. Es komme nur darauf an, ob es möglich sei, dass das Volk solchem

Gesetze zustimme. — So sinkt dieser Vertrag von einer Thatsache zu einer blossen Möglichkeit der Zustimmung herab, die überdem nicht die Bürger, sondern nur der Gesetzgeber zu beurtheilen haben soll. Diese Möglichkeit ist aber ein durchaus unbestimmter Begriff; sie kann selbst für die verkehrtesten Gesetze behauptet werden, und so verliert dieser Begriff des Staatsvertrags alle praktische Brauchbarkeit. Man kann dies auch an den Beispielen sehen, an denen Kant diese Brauchbarkeit darlegen will. — Die Lehre Kant's von dem unbedingten Gehorsam der Unterthanen ist bereits in den Erl. 71 zur Rechtslehre (B. 59. Abth. I. S. 110) geprüft und in ihrer Schwäche dargelegt worden. Die Fragen über die Zulässigkeit der Revolution und der Staatsstreiche sind für das Recht unlösbar, weil das Recht sich überhaupt auf diese Vorgänge nicht erstreckt, sondern diese lediglich als Handlungen der Autoritäten aufgefasst werden müssen, welche über allem Rechte stehn. — Wenn Kant hier gegen Hobbes auftritt, so kann er dessen Werk über den Bürger nicht vollständig gelesen haben; das ganze dreizehnte Kapitel bei Hobbes handelt von den Pflichten der Inhaber der Staatsgewalt, und es werden diese Pflichten in 17 Paragraphen ausführlich anfgezählt. Hobbes stimmt also insofern ganz mit Kant, dass er den Unterthanen kein erzwingbares Recht gegen den Herrscher einräumt, im Uebrigen aber diesem weit umfangreichere Pflichten auferlegt, als von Kant geschieht. — Wenn Kant „die Freiheit der Feder“ für den Unterthan beansprucht, so erkennt man daran den Schriftsteller, welchem natürlich dieses Recht über alles Andere geht. Hobbes hatte die Gefahr dieser „Feder“ für den öffentlichen Frieden in seinem Vaterlande praktisch kennen gelernt, und man kann es ihm nicht verdenken, wenn er auch diese Freiheit erheblichen Schranken unterwirft. — Unbedingter Gehorsam und ein „Geist der Freiheit“, die nach Kant in jedem Volke vereint bestehn sollen, sind für Den, der in die Geschichte tiefer eindringt, unverträgliche Forderungen.

8. Abschluss. S. 136. Diese Schlussfolgerungen beruhen auf der Voraussetzung, dass aus der reinen Vernunft das Staatsrecht sich ableiten lasse; ist diese An-

nahme unbegründet, und ist jede Staatsverfassung und jedes öffentliche Recht vielmehr ein Kompromiss zwischen kollidirenden Interessen; d. h. haben sie für den Gesetzgeber nur das „Volkswohlergehen“ zur Grundlage, so fällt auch das, was Kant hier aus jener Voraussetzung ableitet.

9. Völkerrecht. S. 144. Die Frage, welche Mendelssohn behandelt hat, ist von grossem Interesse. Der Realismus kann seiner Ansicht zustimmen, sowohl in Bezug auf Glück, wie auf Sittlichkeit. Man kann zugeben, dass das Wissen des Menschen in stetem Zunehmen begriffen ist; ebenso, dass seine Macht über die Natur und deren Erzeugnisse fortwährend wächst, dass mithin die äussern Ursachen des Glückes fortwährend zunehmen; allein zum Glück gehört noch eine zweite Bedingung, nämlich die innere Empfänglichkeit für die Wirksamkeit dieser äussern Ursachen. Nun ergiebt die Beobachtung, dass diese beiden Faktoren in einem solchen Gegensatz zu einander stehn, dass, wenn der eine steigt, der andere abnimmt, und so bleibt das aus beiden hervorgehende Produkt, das Glück, sich für die rohen wie für die kultivirten Völker, für den Armen, wie für den Reichen, für den Kranken, wie für den Gesunden gleich. Das Weitere ist ausgeführt B. XI. 39. In Bezug auf die Sittlichkeit tritt dagegen das Besondere ein, dass das Sittliche in seinem Inhalte nicht ewig und unveränderlich ist, sondern dass dieser Inhalt sich in einer leisen und stetigen Veränderung befindet und dass keine Zeit berechtigt ist, ihre sittlichen Regeln als die allein wahren und für alle Zeiten gültigen aufzustellen. Deshalb fehlt für diese sittlichen Regeln schon der Maassstab des „Bessern“; diese Regeln verschiedener Zeiten und Völker waren für ihre Zeit und ihr Volk dadurch allein, dass sie von den Autoritäten ausgegangen waren, sittlich und die Regeln der einen Zeit so sittlich wie die der andern Zeit. Ein Mehr oder weniger giebt es hier nicht. Was aber den einzelnen Menschen anlangt, so beruht seine Sittlichkeit auf der Beobachtung jener Regeln, und diese Beobachtung wieder auf der grössern Stärke seines sittlichen Gefühls gegenüber den Antrieben der Lust und des Nutzens. Diese stärkere Kraft des sittlichen Gefühls kann aber nicht ver-

erbt werden; jeder Mensch muss sie von Neuem sich selbst erwerben und selbst die Mittel für diese Erwerbung bleiben zu allen Zeiten dieselben. Deshalb kann auch die Beobachtung der sittlichen Gebote durch die einzelnen Menschen im Laufe der Zeit nicht zunehmen, aber auch nicht fallen, und deshalb mag Mendelssohn im Grossen und Ganzen Recht haben. (Bd. XI. 191.)

Was Kant dagegen anführt, ist schwach. Es ist der bekannte sophistische Schluss, dass aus dem Soll auch das Ist folge; wobei eine Pflicht, für die Moralität der spätern Zeiten zu sorgen, noch sehr zweifelhaft bleibt. Das Uebrige bezieht sich auf die Herstellung eines allgemeinen Friedens, ein Satz, der bereits zu dem Aufsatz I. in Erl. 3 geprüft worden ist (S. 3) und in dem Aufsatz VIII. noch weiter zur Erörterung kommen wird.

10. Schluss. S. 145. Aus solchen Forderungen, wie die, dass ein dauernder Friede unter den Staaten auf der Erde sein solle, erhellt, wie trügerisch diese Vernunft, als angebliche Quelle des Naturrechts ist. Jede Zeit stützt die in ihr herrschenden Ansichten über die Rechtsverhältnisse der Einzelnen und der Staaten gern auf eine solche, anscheinend untrügliche und über allen Wechsel erhabene Unterlage, und indem die Vernunft dabei sich gleich fähig zeigt, um im Laufe der Zeiten das Entgegengesetzte zu rechtfertigen, erhellt das Trügerische dieser Methode. Es ist ein völliges Verkennen des grossen Unterschieds zwischen den Verhältnissen der Einzelnen und denen der Völker, wenn man meint, das, was für jene gilt, auch auf diese übertragen zu können. Eine tiefere Auffassung lässt gerade in der Souveränetät der einzelnen Staaten und in ihrer Macht, sich durch Kriege zu schützen und zu entwickeln, eine der sichersten Mittel für eine naturgemässe und gedeihliche Entwickelung der Menschheit erkennen. Das Gleichgewicht der Staaten, was Kant hier verspottet, ersetzt in hohem Grade den Schutz gegen übermässige Ansprüche und thörichte Kriege, welchen Schutz Kant durch sein Ideal eines Völkertribunals vergeblich zu erreichen sucht.

VIII.

Zum ewigen Frieden.

Ein philosophischer Entwurf.

1795.

(B. XXXVII. 147.)

1. Vorwort. S. 149. Diese Schrift erschien selbstständig in Königsberg 1795 in einer Auflage von 1500 Exemplaren, welche in wenigen Wochen vergriffen waren. Im Jahre 1796 erschien eine zweite, um den zweiten Zusatz S. 182—184 vermehrte Ausgabe. Gleichzeitig damit erschien bei demselben Verleger eine französische Uebersetzung unter den Augen Kant's, da ein Jahr vorher in Bern unter dem Titel: *Projets de paix perpétuelle* eine verstümmelte Uebersetzung erschienen war, mit welcher Kant unzufrieden war. Der schnelle Absatz dieser Schrift und das Interesse, welches sie erweckte, kann leicht zu ihrem Vortheil ausgelegt werden, und man kann dem beitreten, wenn man diese Abhandlung nur als eine Gelegenheitsschrift nimmt, welche sich auf die zu jener Zeis herrschenden Ansichten innerhalb der Gebildeten stützte und diesen in gewandter Weise auch den Schein einer philosophischen Begründung zu geben suchte. Nimmt man dagegen diese Schrift im Ernste als eine philosophische, so steht sie in Wahrheit sehr tief, und nirgends tritt die Sophistik deutlicher hervor, mit welcher Kaut aus seinem leeren und blos formalen Moralprinzip einen Inhalt abzuleiten sucht. In dieser Hinsicht ist jener schnelle Absatz der Schrift eher ein Zeichen gegen ihren philosophischen Werth, denn nur Schriften, welche der Tagesmeinung sich fügen und nur den Schein der Philosophie dafür benutzen, finden in dem grossen Publikum den Beifall, der zu solchem Absatz führt.

Schubert sagt über diese Schrift (Kant's Werke von Rosenkranz. Band 7. S. XIV.): „Die grosse Erwar„tung, mit welcher das Publikum diese Schrift gerade bei „dem Abschluss des Baseler Friedens, welcher der fran„zösischen Revolution eine so merkwürdige Consolidirung „und Abrundung verlieh, entgegennahm, konnte allerdings

„durch dieselbe nicht befriedigt werden. Daher ist Kant „bei keiner politischen Schrift, so wie bei dieser, miss-„verstanden worden, aber nur, weil man sich nicht die „Mühe gab, den Zweck gründlich zu erkennen, zu wel-„chem Kant sie schrieb; wie er dieselbe auch vorzugs-„weise als einen neuen Vorläufer zu seiner Rechtslehre „und Politik betrachtet wissen wollte, von welchen leider „die letzte nicht mehr zur systematischen Darstellung ge-„reift durch ihn uns übergeben werden sollte.“ — Man wird heutzutage schwerlich in diese am Schluss ausgesprochene Klage einstimmen.

2. Präliminarartikel. S. 155. Die Behauptung im Artikel 1, dass durch einen Friedensschluss alle, selbst die noch unbekannten, gegenseitigen Ansprüche beseitigt seien, ist eine Behauptung, die selbst der natürlichen Billigkeit widerspricht. Im Uebrigen sind die hier von Kant gemachten Vorschläge nicht mehr philosophischer Natur, sondern nur der Ausdruck seiner Wünsche und seines friedliebenden Gemüths, welches die tiefere Bedeutung des Krieges verkannte. Dieser Abschnitt gleicht den Tagesbrochüren, welche ebenfalls nur auf die herrschende Strömung der Zeit, in welcher sie erscheinen, sich stützen.

In der Anmerk. S. 156 kommt Kant auf die Schwierigkeit, welche die *lex permissiva* der Wissenschaft bereitet; seine Lösung ist indess nur formal und betrifft nur die Fassung des Gesetzes; die sachliche Schwierigkeit ist nicht erörtert. Man vergl. Erl. 8 zur Metaph. d. S. (B. 59. Abth. I. S. 59).

3. Definitivartikel 1. S. 164. Die Einleitung S. 158 zeigt, dass Hobbes viel Einfluss auf Kant's staatsrechtliche Ansichten gehabt hat. Kant fasst ebenfalls den Naturzustand als Kriegszustand auf und begründet das Recht, Andere zu dem bürgerlichen Zustande zu nöthigen, wie Hobbes. — Dieser erste Artikel kann leicht Staunen über die Kühnheit erregen, mit der hier Kant in Preussen öffentlich für die Republik auftritt; indess ergiebt das Folgende, dass er mit diesem Worte nur eine repräsentative Verfassung versteht, wo die gesetzgebende Gewalt von der ausführenden getrennt ist, so dass mit-

hin auch die repräsentative Monarchie darunter gerechnet werden kann. Das, was man gewöhnlich unter Republik versteht, nennt Kant Demokratie. Im Uebrigen hat der Inhalt auch hier mehr die Natur einer, der herrschenden Zeitströmung folgenden Tagesschrift, deren Kritik um so eher unterbleiben kann, als die Geschichte seitdem die Unwahrheit der hier entwickelten Ansichten bereits zur Genüge ergeben hat.

4. **Definitivartikel 2. S. 168.** Im Allgemeinen ist hier das in Erl. 2 u. 3 Gesagte zu wiederholen; es handelt sich hier um keine philosophische Begründung. Kant setzt den Unterschied zwischen Völkerbund und Völkerstaat darin, dass nur in letzterem eine höchste Gewalt besteht, welche die einzelnen Völker zwingt, Frieden zu halten und welche über das Recht entscheidet; während bei dem blossen Föderalismus zwar der Bund auch gegen allen Krieg gerichtet ist, aber die sichernde Gewalt fehlt. Dies stimmt indess nicht recht mit seinen Grundgedanken, dass ohne solche Gewalt kein Recht besteht, und das, was Kant S. 167 für die Ausführbarkeit eines solchen Friedensbundes sagt, bleibt unklar. Er scheint hier den guten Willen, der in solchem Bunde liegt, schon als eine Art Schutz zu nehmen und als ein Mittel, das allmählich zum Völkerstaate führt.

5. **Definitivartikel 3. S. 172.** Auch dieser Abschnitt enthält nur Betrachtungen und Vorschläge, aber keine philosophischen Erörterungen. Das hier aufgestellte Hospitalitäts- oder Besuchsrecht klingt in Kant's Darstellung sehr unschuldig; allein es kann auf der andern Seite so viele Gefahren für den besuchten Staat enthalten, dass man es diesem nicht verdenken kann, wenn er es in dieser Weise nicht anerkennt. Kant führt selbst die Beispiele an, wonach dieses Recht von den Europäern zur Unterdrüchung roher Völker benutzt worden ist. Nichts ist leichter, als aus abstrakten Prinzipien wie das der Geselligkeit oder der Gemeinsamkeit der Erde dergleichen Rechte abzuleiten, welche indess bei einer umfassenden Beachtung aller einschlagenden Verhältnisse sich sofort als unzulässig erweisen. Das ganze Naturrecht ist aus solchen einseitigen Abstraktionen konkreter Zu-

stände gebildet und deshalb seinem ganzen Wesen nach eine Unwahrheit und eine völlig unbrauchbare Lehre.

6. **Zusatz 1. u. 2. S. 184.** Abgesehn von der hier herrschenden Teleologie enthält Zusatz 1 die ersten Keime zu einer natürlichen Auffassung der Entstehung der Staaten und des Rechts, während man sonst von Kant nur mit den Geboten einer angeblichen Vernunft ermüdet wird, die für den Kenner sich doch nur als die vergängliche Meinung einer bestimmten Zeitperiode darstellen. Dieser Zusammenhang der Entwickelung des Menschengeschlechts mit den physikalischen Elementen seines Aufenthalts und seinen eignen Neigungen wird gegenwärtig zu einer umfassenden Wissenschaft ausgebildet, in Vergleich zu welcher die hier von Kant gemachten Anfänge allerdings nur sehr dürftig sich ausnehmen.

Der Zusatz 2 ist ein Plaidoyer für die den Philosophen zu bewilligende Redefreiheit. Sie ist ihnen seit Kant's Zeit beinah überall gewährt worden, aber die Folgen für den Frieden, welche Kant naiver Weise von dieser Freiheit erwartete, sind nirgends eingetreten, vielmehr hat diese Freiheit dahin geführt, dass der Krieg wieder als eines der wichtigsten Mittel zur Entwickelung der Menschheit anerkannt worden ist.

7. **Anhang I. S. 198.** Diese Ausführungen sind consequent, wenn feststeht, dass auch zwischen Staats-Oberhaupt und Volk und zwischen verschiedenen Staaten es ein Rechtsgesetz giebt. Ist dies der Fall, so folgt von selbst, dass die Klugheit oder das politische, nur den Nutzen verfolgende Handeln sich dem Rechte unterordnen muss, und man muss dann auch einräumen, dass eine das Recht verletzende Politik sich so schädlich erweisen werde, dass allmählich das Recht zur Geltung gelangen werde. Allein wenn jenes angebliche Vernunftrecht zwischen den Autoritäten und den Staaten nicht besteht und das formale Rechtsprinzip Kant's hier ebensowenig zu einem Inhalte führen kann, wie bei der Moral und dem Recht zwischen den einzelnen Menschen, wenn vielmehr auf das Verhalten der Autoritäten und der Staaten zu einander der Rechtsbegriff nicht anwendbar

ist (B. XI. 63), so fällt auch die hier gegebene Ausführung und es besteht dann kein Widerspruch zwischen Recht und Politik; aber nicht deshalb, weil die Politik sich dem Rechte unterordnen müsse, sondern weil es hier gar kein Recht neben der Politik giebt, sondern das Verhalten der Staaten und Autoritäten zu einander nur nach dem Wohle eines jeden für diesen geregelt werden kann.

Uebrigens erkennt Kant einzelne Consequenzen dieser Ansicht an; so wird es S. 188 für unerlaubt erklärt, eine durch Revolution erlangte Verfassung auf die frühere Verfassung zurückzubringen; ein Satz, der sich mit dem Vernunftrecht Kant's nicht vereinigt. — Wenn trotz der Wahrheit der hier entwickelten Ansicht die Staaten in ihrem Benehmen gegen einander fortwährend das Recht im Munde führen, so bestätigt dies nicht, wie Kant meint, seine Ansicht von der Realität eines solchen öffentlichen Rechtes, sondern zeigt nur, dass die Menschen durch ihr sittliches Gefühl verleitet werden, die innerhalb des Verkehrs zwischen Einzelnen geltenden Moral- und Rechts-Gebote auch auf die Verhältnisse zwischen Staaten zu übertragen, und dass die Staatsmänner, wenn sie auch die Unrichtigkeit solcher Meinung einsehn, dennoch dieselbe ähnlich wie den Religionsglauben als eine Macht anerkennen müssen, deren Gewinnung für sie von Wichtigkeit ist. Deshalb wird von beiden Theilen im Fall eines Streites oder Krieges mit grossem Aufwand von Scharfsinn ausgeführt, dass das Recht auf ihrer Seite sei. Indem solche entgegengesetzte Deduktionen möglich sind und in der Regel auch je nach dem Interesse Glauben finden und das Rechtsgefühl für sich gewinnen, erhellt, dass hier unmöglich ein wirkliches Recht bestehn kann; denn dies würde bei nur mässiger Klarheit solche Deduktionen für und wider dasselbe unmöglich machen. — Der Satz *fiat justitia, pereat mundus* wird S. 196 von Kant falsch übersetzt; sein wahrer Sinn richtet sich vielmehr gegen jene Folgerungen aus einseitigen Prinzipien des angeblichen Naturrechts, welche bei consequenter Durchführung die Menschen und Völker in das Verderben stürzen würden. Ein solches Naturrecht kennt allerdings keine Schwierigkeiten, sondern haut mit seinen starren Consequenzen „den Knoten entzwei“ (S. 198), statt ihn zu lösen, d. h. es lässt lieber die Menschen

untergehen, als dass es die Kollision durch Kompromiss zwischen den sich widerstreitenden Interessen auszugleichen sucht.

8. **Anhang II. S. 201.** Der hier aufgestellte Satz der Publicität dreht sich im Kreise; denn er bewährt sich nur, wenn es wirklich ein Recht zwischen den Autoritäten (Volk und Fürst; Staat gegen Staat) giebt. Bestimmt aber hier nur die Klugheit und das Wohl der betreffenden Autorität ihr Handeln, so lässt sich sehr wohl rechtfertigen, dass die volle Publicität nicht überall dabei angebracht ist. Deshalb hat diese Publicität auch niemals bestanden und wird nie bestehn; ja der Fall, dass ein Recht zur Revolution in gewissen Fällen eintreten solle, ist, obgleich Kant dies für unmöglich hält, in neuern Staatsverfassungen sogar ausdrücklich aufgenommen worden, wenn auch nach realistischer Ansicht ein solches Recht ebenso wenig, wie das Umgekehrte des unbedingten Gehorsams besteht. — Interessant sind die Aeusserungen Kant's am Ende der S. 200 und im Anfang von S. 201, wo er ganz mit Hobbes zusammentrifft und Ansichten aufstellt, die sich nur rechtfertigen lassen, wenn man die Macht der Autoritäten als die Quelle des Rechts anerkennt, wie dies der Realismus lehrt.

9. **Fortsetzung. S. 203.** Die Anwendung der Maxime der Publicität beweist hier nur, was jeder Politiker anerkennt, nämlich dass es in dem Verhalten der Staaten zu einander viele Fälle giebt, wo die Publicität den beabsichtigten Zweck vereiteln würde, also, dass diese Publicität nicht überall zulässig ist; aber keineswegs, dass in solchen Fällen die Maassregel ungerecht sei, weil sie die Publicität nicht vertrage. Auch hier dreht sich der Beweis Kant's im Kreise. In keinem Falle können die Nachtheile einer unklugen Publicität die rechtliche Nothwendigkeit der Publicität beweisen; Kant benutzt hier nur den Schaden einer Handlung, um daraus das Unrecht derselben darzuthun.

10. **Schluss. S. 205.** Kant lässt auch hier unbestimmt, ob der Föderativ-Verein mit einer zwingenden Macht gegen die Verletzer ausgestattet sein solle; er trägt

hier Bedenken, es auszusprechen, weil nach seiner Ansicht daraus der Universal-Einheitsstaat folgen würde, den er auch nicht haben mag. Dennoch ist eine Föderation ohne solche Macht nutzlos.

Das positive hier gegebene Prinzip ruht auf dem Wohle und der Glückseligkeit; es ist deshalb nicht abzusehn, wie es zum Rechte führen kann, was nach Kant eine ganz andere Grundlage hat.

IX.

Ueber ein vermeintliches Recht,

aus

Menschenliebe zu lügen.

1797.

(B. XXXVII. 207.)

1. Recht auf die Wahrheit. S. 213. Dieser Aufsatz ist zuerst in den Berliner Blättern, Juli bis September 1797 erschienen, wo die Berliner Monatsschrift mit dem Jahre 1796 aufgehört hatte und an deren Stelle von Mitte 1797 ab unter Biester's Redaktion die Berliner Blätter getreten waren. Es ist eine falsche Begründung der Pflicht zur Wahrhaftigkeit, wenn Kant hier sagt, dass ohnedem alle Verträge ihre verbindende Kraft verlieren würden. Die Verträge sind gar keine Erklärungen über die Wahrheit eines Satzes oder einer Thatsache, sondern Erklärungen über Neu-Begründung von Rechten, die zur Zeit noch gar nicht bestehn. Selbst wenn ein Vertragschliessender schon bei dem Abschluss des Vertrages die Absicht haben sollte, denselben nicht zu erfüllen, so ist doch der Vertragsabschluss auch dann keine Lüge, sondern nur eine Unredlichkeit, da der andere Contrahent zur Zeit nur ein gültiges Versprechen verlangt und er dieses trotz dieser unredlichen Absicht erhält.

Erst die Nichterfüllung selbst, also die That bildet das Unrecht; jene Absicht ist für den andern Kontrahenten von keiner Bedeutung, da die richterliche Hülfe ihm zur Seite steht. Die moralische Zulässigkeit der Lüge würde also in keinem Falle die Verträge unwirksam machen, und die Erfahrung zeigt, dass trotz der zahllosen Lügen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft dennoch Verträge nach wie vor geschlossen werden. Auch giebt es zwischen unbedingter Pflicht zur Wahrheit und einem unbedingten Recht zur Lüge noch einen Mittelweg, welchen die Autoritäten auch für ihre Moralgebote wirklich eingeschlagen haben, nämlich die Lüge ausnahmsweise unter besondern Umständen zu gestatten, wie dies in Erl. 114 zu der Tugendlehre dargelegt worden ist. Wenn also weder die Moral noch das Recht eine unbedingte Pflicht zur Wahrheit auflegen, so fallen die hier von Kant gegebenen Ausführungen gegen Constant. Letzterer beschränkt die Pflicht zur Wahrheit auf die Personen, welche ein Recht zur Wahrheit gegen mich haben. Es ist dies eine noch jetzt viel vertheidigte Ansicht, welche keineswegs den Widerspruch enthält, den Kant darin finden will. Doch dürfte auch dieser Satz noch zu allgemein sein; beobachtet man die Sitten eines Volkes genauer, so bemerkt man, dass die Regeln über die Pflicht zur Wahrheit noch eine Menge feinerer Unterscheidungen verlangen, die wegen der vielfachen Kollisionen dieser Pflicht mit andern schwerer wie anderwärts sich durch allgemeine Sätze entscheiden lassen. — Interessant ist, was Constant von den „mittlern Grundsätzen“ sagt. Seine Gedanken darüber sind zwar unklar, aber es liegt ihnen doch der richtige Begriff der Kollisionen der Pflichten oder Interessen unter. Hätte er den Gedanken in dieser Weise aufgefasst, so würde er auch für die Pflicht zur Wahrhaftigkeit das Richtige leichter gefunden haben; denn sein „Recht auf die Wahrheit“ ist nur ein anderer Ausdruck für die Kollision dieser Pflicht mit andern Pflichten (hier mit der Pflicht, einen Mord zu hindern) und gerade durch diesen Ausdruck wird die Sache unklar; denn „das Recht auf die Wahrheit“ ist ebenso unbestimmt und bedarf ebenso der nähern Bestimmung, wie „die Pflicht zur Wahrheit.“ — Diese Kollision ist auch in dem andern Beispiele Constant's vorhanden. Das

Recht des Einzelnen zur Mitwirkung bei den Gesetzen führt in grossen Staaten zu einer grossen Belästigung und vielen Unkosten für den Einzelnen; ebenso zu grossen Verzögerungen in der Gesetzbildung. Deshalb ist die Kollision jenes Rechts auf Theilnahme mit dem Recht, nicht übertrieben belästigt zu werden und die nöthigen Gesetze schnell zu erhalten, durch den Mittelweg der Repräsentation ausgeglichen oder gemildert worden. Es ist dies aber kein mittlerer „Grundsatz“, sondern die Kollision eines gleichwiegenden Interesses, was eine Vermittlung verlangt. Man sieht indess, wie der praktische, mitten in der Revolution stehende Constant hier dem theoretischen Stubengelehrten Kant in der Auffassung der sittlichen Welt an sich überlegen ist, und wie er nur den richtigen Ausdruck verfehlt.

2. Schluss. S. 215. Die Wendung, welche Kant hier diesen Kollisionsfällen zu geben sucht, ist deshalb falsch, weil das wirkliche Recht erst aus der Vermittlung dieser kollidirenden Interessen hervorgeht, während Kant das Recht schon vorher in e i n e s dieser kollidirenden Interessen verlegt und das andere Interesse nur zu einem „zweckmässigen Mechanismus der Rechtsverwaltung“ macht. Wenn die unmittelbare Theilnahme eines Jeden an der Gesetzgebung schon ein wirkliches Recht wäre, so könnte dies Recht nach den eignen Ausführungen Kant's durch Zweckmässigkeitsrücksichten nicht aufgehoben werden, und eine Vermittlung, welche dieses schon vorhandene Recht des Einzelnen auf die Theilnahme an der Gesetzgebung aufhöbe, wäre dann kein blosser Mechanismus zur Verwaltung dieses Rechts; welcher Ausdruck überdem völlig unklar und unverständlich ist.

X.

Ueber die Buchmacherei.

Zwei Briefe

an

Herrn Friedrich Nicolai.

1798.

(B. XXXVII. 3-7.)

Kant hat diesen Aufsatz als besondere Flugschrift in Königsberg bei Nicolovius herausgegeben; sie bezieht sich auf die ein Jahr vorher erschienenen Anfangsgründe der Rechtslehre. Es herrscht in ihm eine bei Kant sonst ungewöhnliche Empfindlichkeit. — Aus dem ersten Briefe sieht man, dass Kant auch von Möser wegen seines Ausspruches über die Vernunftwidrigkeit des Erbadels angegriffen worden war. Möser war ein zu guter Kenner der Geschichte und der realen Staatsverhältnisse, um nicht diesem abstrakten Ausspruche Kant's entgegenzutreten, und in der That ist das, was Kant hier zur Rechtfertigung seiner Ansicht beibringt, etwas Anderes, als was er in seiner Rechtslehre (B. XXIX. 171) sagt. Dort heisst es: „Was das Volk nicht über sich beschliessen „kann, das kann auch der Souverain nicht über dasselbe „beschliessen. — Nun kann von keinem Menschen angenommen werden, er werde seine Freiheit wegwerfen, „und deshalb ist es unmöglich, dass der allgemeine „Volkswille zur Prärogative (eines Adels) zusammen„stimme, u. s. w.“ Kant stützt also hier die Unrechtmässigkeit des Adels auf die thatsächliche Unmöglichkeit, dass ein Volk dieser Institution zustimme. Da nun aber Möser diese thatsächliche Unmöglichkeit durch seine Erzählung widerlegt hatte, so verändert Kant hier seine Begründung und macht aus der thatsächlichen Unmöglichkeit eine rechtliche Unmöglichkeit, ein Grund, der offenbar einen fehlerhaften Cirkel enthält, da die rechtliche Unmöglichkeit schon das setzt, was erst bewiesen werden soll, nämlich die rechtliche Unzulässigkeit des Adels.

Der zweite Brief hat hier nur insofern Interesse, als Kant darin eine sehr bestimmte Erklärung darüber giebt, was er unter Erkenntniss *a priori* versteht.

Zweite Abtheilung.

Erläuterungen

zu

Kant's kleinen Schriften zur Religions-Philosophie.

I.

Versuch einiger Betrachtungen

über den

Optimismus.

1759.

(B. XXXVII. Abth. II. 1.)

1. Titel. S. 1. Diesen Aufsatz hat Kant bei Gelegenheit der Ankündigung seiner Vorlesungen für das Winterhalbjahr 1759 in Königsberg bei Driest herausgegeben. Er war seit 1755 Privatdozent an der Universität und damals noch ganz der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie zugethan. Unter Optimismus wird hier die Lehre verstanden, welche die vorhandene Welt für die beste erklärt. Indem diese Welt als das Werk Gottes aufgefasst wird, wird Gott selbst damit gerechtfertigt; deshalb fällt der Begriff der Theodicee (Rechtfertigung

Gottes) mit dem Begriffe des Optimismus zusammen. Diese Frage wurde in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts viel verhandelt, und Leibnitz hatte eine, Theodicee betitelte Abhandlung geschrieben, deren Sätzen Kant sich hier anschliesst, indem er neue Beweise dafür aufzustellen versucht.

2. Leibnitz. S. 3. Wenn Leibnitz hier erwähnt wird, so ist damit seine Theodicee gemeint, welche er 1710 in französischer Sprache unter dem Titel: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* veröffentlicht hatte. Dass die Welt als die Schöpfung Gottes die beste sein müsse, galt der damaligen Philosophie für unzweifelhaft. Die Aufgabe war nur, die in ihr vorhandenen physischen und moralischen Uebel mit diesem Begriff der besten Welt zu vereinigen.

3. Die Welt ist die beste. S. 5. Schon Bayle hatte noch vor der Schrift von Leibnitz Zweifel bei dieser Frage erhoben, und Leibnitz war vorzüglich dadurch zu seiner Theodicee bestimmt worden. Aber auch nachher erhielten sich diese Zweifel, wie man hier ersieht. Die hier von Kant erwähnten beruhn in ihrem tiefern Grunde auf dem Widerspruch der Allmacht Gottes mit seiner Allweisheit. Nach letzterer kann Gott nur das beste thun; nach ersterer kann er Alles ohne Schranke thun, was ihm beliebt, also auch das Schlechte. Je nachdem man die eine Eigenschaft über die andere stellt, haben Kant und Leibnitz oder ihre Gegner Recht. In diesen beiden Eigenschaften an sich liegt indess kein Grund, die eine über die andere zu stellen. Deshalb fällt der metaphysische Beweis, welchen Kant hier zu führen versucht; er beruht auf der willkürlichen Erhebung der Allweisheit Gottes über seine Allmacht.

4. Realität. S. 5. Kant ist hier noch ganz in den scholastischen Begriffen der Realität und Gottes, als des „Inbegriffs aller Realitäten" befangen, welche er auch in seiner Kritik der r. Vern. noch nicht hat von sich abthun können. Indem unter Realität nur das reine Seiende, nach Abtrennung aller Besonderungen durch Eigenschaften verstanden wird, kann natürlich das ein-

zelne Reale oder Seiende sich nur noch nach dem Grade von einander unterscheiden, aber nicht mehr den Eigenschaften nach, denn diese gehören nicht zu diesem abstrakten Realen oder Seienden. Dergleichen Sätze gehören also, wie so vieles aus der scholastischen Philosophie in die Systeme von Spinoza und Leibnitz Uebergegangene, zu den selbstverständlichen Tautologien.

5. Die vollkommenste Welt. S. 6. Der Schluss, den Kant hier zieht, dass zwei unterschiedene Welten nicht gleich gut und vollkommen sein können, ist sophistisch; denn die Unterschiede der Welt brauchen ja nicht ihre Realität, sondern ihre Eigenschaften zu betreffen; wenn deshalb auch zwei Welten die gleiche Realität haben, so können sie doch nach ihren Eigenschaften verschieden sein, und es ist eine blosse Willkür, die Eigenschaften bei Betrachtung der Welt auszuschliessen und blos das abstrakte Reale bei Vergleichung beider in Betracht zu ziehen. Dann ist in dem Obersatz schon das gesetzt, was erst zu beweisen ist. Dies ist es auch, was Reichard dagegen geltend macht, und es ist falsch, wenn Kant entgegnet, dass der Unterschied der Beschaffenheiten auf den Unterschied von *A* und *non-A* hinauslaufe, d. h. auf den contradiktorischen Unterschied, vielmehr kann dieser auch ein conträrer sein, wie roth und gelb, süss und sauer; gerade und krumm, Leib und Seele u. s. w. Nur wenn die Realität als das kahle Seiende, mit Absonderung aller Qualität gefasst wird, gilt der Satz, dass die Realität sich nur dem Grade nach unterscheide; er ist aber dann auch nur eine Tautologie.

6. Fortsetzung. S. 7. Es ist interessant, zu sehen, wie Kant hier den Einwürfen seiner Gegner sich zu entziehen sucht. Wenn die Realitäten sich nur dem Grade nach und nicht der Qualität nach unterscheiden, so ist die Folgerung unabweisbar, dass die Realität dem Grade nach ohne Ende ebenso steigen kann, wie die Grösse der Zahlen oder die Ausdehnung des Raumes; denn die Realität ist dann nur eine Grösse, für die eine Grenze so wenig, wie bei dem Raume vorgestellt werden kann. Um nun diesem Schluss zu entgehen, bleibt Kant nichts übrig, als wieder unterschiedene Arten der Realität ein-

zuführen, d. h. die Realität wieder mit der Qualität zu verbinden; denn solcher Art sind seine Beispiele der Unabhängigkeit, der Macht zu schaffen u. s. w. Kant geräth also dadurch mit sich selbst in Widerspruch, indem er einmal von der Realität alle Qualität abtrennt, um den Begriff einer einzigen vollkommensten Welt zu erlangen, und dann die Qualität wieder mit der Realität verbindet, um die Schwierigkeit einer ohne Ende, ihrer Realität nach, vermehrbaren Welt zu beseitigen. Es ist dies ein sehr belehrendes Beispiel in Bezug auf die Schwierigkeiten, in welche die Scholastik sich mit ihren künstlichen Begriffen durch eigene Schuld verwickelt. Der Fehler liegt auch hier hauptsächlich darin, dass man blosse Beziehungsformen, wie „Vollkommen", „das Beste" u. s. w. als ein Seiendes behandelt.

7. Die endliche Welt. S. 8. Hier muss Kant als neue Bestimmung die Endlichkeit der Welt einführen, um seine Thema zu begründen; diese Endlichkeit ist aber mit der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit schwer zu vereinigen; es ist nur möglich, wenn man im Sinne von Leibnitz Raum und Zeit blos als Verhältnisse des Realen behandelt, denen mithin keine Wirklichkeit zukommt. — Ebenso bedenklich ist die Addirung des Endlichen der Welt zu der Unendlichkeit Gottes, um die grösste mögliche Summe auszumachen. Kant übersieht, dass das Unendliche nicht vermehrbar ist. Der folgende Satz S. 8 ist bereits in Erl. 3 behandelt; Kant wird empfindlich und verdeckt die Schwäche seines Beweises durch Spott auf die Gegner.

8. Schluss. S. 10. Hier setzt Kant den Kampf gegen seine Gegner fort, welche die Allmacht oder, wie es hier heisst, die Freiheit Gottes höher stellen, als seine Allweisheit, oder welche behaupten, dass Gottes Macht auch durch die Grenzen der Moralität nicht beschränkt werden könne. Es ist von Interesse, zu sehen, wie Kant sich bemüht, der Weisheit die höhere Stellung zuzuweisen. Zuletzt appellirt er, indem er selbst die Schwäche seiner Gründe sich nicht ganz verhehlen kann, an das Gefühl seiner Leser, ohne zu bedenken, dass dies das unzuverlässigste Kriterium der Wahrheit ist. Der Schluss-

satz enthält übrigens einen ganz neuen Gedanken; die Mangelhaftigkeit des Einzelnen in der Welt wird hier anerkannt; nur das Ganze soll das Beste sein und das Einzelne nur durch seine Beziehung auf das Ganze gut sein. Es ist dies ein Spinozistischer Gedanke, den Leibnitz in seiner Theodicee ebenfalls benutzt hatte.

So schwach dieser Aufsatz an sich ist, so bleibt er doch für die Erkenntniss der geistigen Entwickelung Kant's von grossem Interesse. Kant hatte bis dahin nur naturwissenschaftliche Fragen in seinen Schriften behandelt; seine Dissertation über die Prinzipien der metaphysischen Erkenntniss von 1755 war das Einzige, wo er bis dahin sich in metaphysische Fragen eingelassen hatte, und die Schwäche des vorliegenden Aufsatzes zeigt, dass er 1759, 4 Jahre nach seinen Habilitationen als Privatdozent, im Alter von 35 Jahren, noch streng der Philosophie von Leibnitz folgte und sich noch wenig mit selbstständigen Untersuchungen in diesem Gebiete beschäftiget hatte. Kant ist hier noch ganz in der alten Methode befangen, welche glaubt, mit Syllogismen und durch reines Denken über das Gebiet der Erfahrung hinauskommen zu können. Er bemerkt noch nirgends die Schwäche aller dieser Versuche und Beweise, sondern ist vielmehr seinerseits nur bestrebt, diese Methode mit Hilfe seines Scharfsinnes zu befestigen und ihre Resultate weiter auszudehnen. Erst 1762, wo Kant seinen Aufsatz über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren veröffentlichte, beginnt bei ihm eine leise Opposition gegen die bisherige Philosophie und ein selbstständiges Untersuchen, was, wenn es sich auch nur erst an einzelnen Fragen erprobt, doch in dem Laufe dieses Jahrzehnts, wie die während desselben erschienenen kleinen Aufsätze Kant's zeigen, immer mehr erstarkt und endlich im Jahre 1770 zu einer Stärke und Reife gediehen ist, dass Kant in diesem Jahre mit seiner Dissertation über die intelligible und sensible Welt hervortreten kann, welche bereits die Grundgedanken seiner 11 Jahre später erschienenen Kritik d. r. V. enthält.

II.

Der
einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.

1763.

(B. XXXVII. Abth. II. 11.)

1. Titel. S. 11. Diese grössere und für die geistige Entwickelung Kant's bedeutsame Schrift erschien zuerst 1763 in Königsberg. Dreissig Jahre später erschien in Leipzig eine zweite Auflage, aber ohne dass Kant dabei mitgewirkt hatte. In demselben Jahre 1763 hatte Kant auch seinen Aufsatz „Ueber die negativen Grössen in der Weltweisheit" veröffentlicht, welcher ebenfalls die beginnende Selbstständigkeit Kant's in seinem philosophischen Denken deutlich erkennen lässt.

2. Vorrede. S. 18. Bei Kant bestand im Jahre 1763, wie man aus dieser Vorrede sieht, noch die Ueberzeugung, dass das Dasein Gottes wissenschaftlich, oder wie er S. 126 sagt, „mit logischer Schärfe" bewiesen werden könne. Diese Ansicht hatte Kant auch schon früher im Jahre 1755 in seiner Dissertation über die Prinzipien der metaphysischen Erkenntniss ausgesprochen (B. XXXIII. Abth. 3. S. 16.). Aehnliche Ansichten finden sich auch noch in seiner Dissertation über die intelligible und sensible Welt von 1770 (B. XXXIII. Abth. 3. S. 161); erst in der Kritik d. r. V. 1781 wird die entgegengesetzte Ansicht von der Unmöglichkeit solcher Beweise in voller Bestimmtheit aufgestellt; indess wird schon da die Einschränkung gemacht, dass dies nur für die theoretische Erkenntniss Gottes gelte, und demgemäss wird später in der Kritik der pr. V. eine praktische Erkenntniss Gottes aus den von der Vernunft ausgehenden Moralgeboten behauptet und zu begründen versucht.

3. Abth. I. Dasein ist kein reales Prädikat. S. 22. Das Dasein, oder das reine Sein, abgetrennt von allem

ihm anhängenden Inhalt, ist ein Einfaches, was deshalb nicht definirt werden kann. Der Begriff desselben ist nur aus dem Wahrnehmen abgeleitet, welches seiner Natur nach den wahrgenommenen Inhalt als einen gegenständlichen oder ausserhalb des Wahrnehmens bestehenden, d. h. seienden, setzen muss (B. I. 68.). Kant hätte sich deshalb nicht zu entschuldigen brauchen, dass er keine Definition vom Dasein gegeben habe. Er konnte es nicht.

Der Satz, dass das Dasein kein Prädikat von irgend einem Dinge sei, kehrt in Kant's Kr. d. r. V. wieder und wird dort zur Widerlegung des ontologischen Beweises von dem Dasein Gottes benutzt (B. II. 483). Schon in der Erl. 100 dazu (B. III. 82) ist gezeigt worden, dass diese Ausdrucksweise nicht zu billigen sei. Denn wäre sie richtig, so könnte ein blos vorgestelltes Ding und dasselbe seiende Ding im Denken gar nicht unterschieden werden. Ist das Sein kein Prädikat, was dem Inhalte des Begriffes zugesetzt werden kann, so kann man auch den vorgestellten Löwen von dem seienden Löwen innerhalb des Denkens nicht unterscheiden. Dennoch geschieht dies, und schon im Denken kann die blosse Vorstellung der 100 Thaler von den wirklich seienden 100 Thalern unterschieden werden. Dies ist nur möglich dadurch, dass das Sein der Dinge zwar nur durch die Wahrnehmung erkannt wird, aber doch als eine besondere Bestimmung in das Wissen mit eingeht. Deshalb kann das Sein auch begrifflich abgesondert und innerhalb des Wissens besonders vorgestellt werden. Dadurch ist es möglich, auch im Denken das blos vorgestellte Ding von dem wirklich seienden Dinge zu unterscheiden. Ich habe die volle Vorstellung von 100 Thalern in meinem Beutel und kann dabei doch noch nicht wissen, ob sie wirklich darin sind oder blos so vorgestellt werden. Wenn dies nicht bestritten werden kann, so erhellt, dass innerhalb des blossen Vorstellens das Sein ebenso wie andere Bestimmungen des Dinges als ein Prädikat desselben behandelt werden kann und dass es für den Menschen von der höchsten Wichtigkeit ist, dass auch im Denken unterschieden und im Sprechen mitgetheilt werden kann, ob ein vorgestelltes Ding wirklich existirt oder nicht. Deshalb kann un-

zweifelhaft das Sein als Prädikat innerhalb des blossen Vorstellens benutzt werden. Die entgegengesetzte Ansicht Kant's beruht darauf, dass er unter „Dasein“ nur das wirkliche, ausserhalb des Wissens bestehende Dasein versteht. Dieses wirkliche Dasein kann, wie sich von selbst versteht, in das Wissen oder Denken nicht mit eingehen; vielmehr bilden in diesem Sinne Wissen und Dasein zwei gegensätzliche Formen, in denen derselbe Inhalt eines Dinges gefasst werden kann; verbindet sich dieser Inhalt mit der Seinsform, so ist das Ding seiend; verbindet er sich mit der Wissensform, so ist das Ding nur vorgestellt. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, dass die Prädikate eines Dinges sich nur auf den Inhalt desselben beziehen und dass die Bestimmung, ob diese Prädikate gewusst oder seiend sind, nicht wieder als Prädikat behandelt werden kann; sie bezeichnet dann nur die unterschiedenen Formen oder Weisen, wie dieselbe Summe von Prädikaten entweder vom Wissen oder vom Sein befasst ist. Da nun aber das Sein einer Sache als solches vermittelst des Wahrnehmens auch dem Wissen zugeführt wird und dieses Sein denn auch ohne Wahrnehmung im blossen Wissen vorgestellt werden kann, so wird es als solches blos vorgestelltes Sein allerdings für das Denken zu einem Prädikate und zwar zu dem erheblichsten und, so zu sagen, realsten von allen. — Der gewöhnliche Sprachgebrauch, welcher dieses Sein demgemäss als Prädikat behandelt, ist deshalb nicht so fehlerhaft, als Kant hier behauptet, und es bedarf nicht des schwerfälligen Umweges, den er dafür vorschlägt. — Das Vorstehende mag auch als Entgegnung auf die Angriffe des Dr. Grapengiesser gelten, welche in dessen Gegenschrift (Erklärung etc. von Kant's Kritik d. r. V. wider die Erläuterungen des etc. v. Kirchmann Jena 1871. S. 165) erhoben worden sind. Auch Dr. Gr. nimmt das Sein nur im Sinne des wirklichen Seins, während es doch auch ein blos vorgestelltes Sein im Wissen giebt, von dem das Denken den ausgedehntesten Gebrauch macht und nur in Form eines Prädikates am bequemsten machen kann. Wenn Kant statt „Prädikat“ das Sein mit „Position“ bezeichnet, so erhellt, dass auch er den Unterschied des wirklichen und des blos vorgestellten Seins

anerkennt und dass deshalb dieser Streit sich schliesslich auf einen Wortstreit reduzirt.

4. Das Dasein ist absolute Position. S. 24. Diese Ausführung ist nur eine Erläuterung des Vorhergehenden. Im Grunde stimmt sie mit den Ausführungen in Erl. 3; was da das blosse Vorstellen genannt ist, nennt Kant hier „die Möglichkeit“ oder „das blosse beziehungsweise Setzen“; und was da das wirkliche Sein genannt ist, nennt Kant hier die „absolute Position“. Es tritt hier sehr deutlich hervor, dass Kant unter dem „Dasein“ nur das wirkliche Sein oder „die absolute Position“ meint; dies kann natürlich nie in das Wissen eintreten und als Prädikat eines Urtheils auftreten; aber wohl kann dies das blos vorgestellte Sein; so kann man sich darüber streiten, ob ein Gegenstand, den Jemand beschreibt, wirklich besteht oder nur erdichtet ist; d. h. man kann das Sein als ein Prädikat behandeln, was von dem Begriffe ausgesagt oder verneint werden kann. Kant ist auf seine Ansicht nur gekommen, weil er den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes widerlegen will; dazu bedurfte es aber dieses Umweges nicht; das wirkliche Sein eines vorgestellten Inhaltes kann nie aus der blossen Vorstellung desselben entnommen werden, sondern dafür giebt es nur ein einziges Mittel, d. i. die Wahrnehmung. Dies behauptet nicht blos der Realismus, sondern auch Kant in seiner Kr. d. r. V., wenn er auch dieses wirkliche Sein in Folge seines Idealismus nur als Erscheinung gelten lässt. — Uebrigens hat Kant hier den zwiefachen Sinn des „Ist“ in den Urtheilen richtig hervorgehoben. Kürzer kann man es dahin ausdrücken, dass dieses „Ist“ bald nur die Einheitsform (Kant nennt es fälschlich Beziehung) zwischen Subjekt und Prädikat bezeichnet (B. I. 49 Ph. d. W. 546), bald auch das wirkliche Sein von beiden.

5. Das Dasein ist kein Mehr. S. 27. Indem Kant hier einräumt, „dass durch etwas Existirendes mehr gesetzt sei, als durch ein blos Mögliches, da letzterem die „absolute Position abgehe“, ist der ganze Streit als ein Wortstreit von ihm selbst anerkannt. Indem dieses „Mehr“ als vorgestelltes dem Dinge zugesetzt oder ab-

genommen werden kann, fällt es offenbar unter den Begriff eines Prädikats. Kant selbst muss hier anerkennen, dass es sich nur um Subtilitäten handelt.

Interessant sind die Versuche Wolff's, Baumgarten's und Crusius', das Dasein zu definiren; Kant hat die Schwäche dieser Definitionen vortrefflich dargelegt und damit bestätigt, dass, wie in Erl. 3 bemerkt worden, das Sein ein einfacher und deshalb nicht zu definirender Begriff ist.

6. Die Möglichkeit. S. 28. Die Möglichkeit ist nur die Verneinung der Nothwendigkeit, also nur eine Wissensart (B. I. 62.). Indem die Hauptquelle der Nothwendigkeit in dem Satze des Widerspruchs liegt, indem Alles, was sich widerspricht, nothwendig nicht-ist oder unmöglich ist; so sind alle Konklusionen aus Prämissen ein nothwendiges Wissen; denn der Syllogismus beruht auf dem Satze der Identität und der Unmöglichkeit des Widerspruchs. Wird dagegen ein Satz ohne solche Ableitung aus einem höhern Satze für sich aufgefasst, so ist er nicht nothwendig, d. h. möglich. Je nachdem nun ein Satz in sich selbst den Widerspruch enthält, ist er logisch unmöglich, oder je nachdem dieser Widerspruch nicht in ihm selbst, sondern nur mit einem andern Satze, welcher als wahr gilt, besteht, ist er real unmöglich. Das Gegentheil führt zu der logischen und realen Möglichkeit. Diese Sätze des Realismus erscheinen auch hier bei Kant, nur dass er die Begriffe der Nothwendigkeit und Möglichkeit nicht als blosse Wissensarten behandelt. Die logische Möglichkeit nennt er hier die innere. Aus der logischen Möglichkeit folgt noch nicht die reale. Auch ein Dreieck mit zwei rechten Winkeln ist logisch möglich; denn ein gleichzeitiges Bejahen und Verneinen desselben Begriffes oder Merkmals ist darin nicht enthalten, aber es ist nicht real möglich, weil es dem Gesetz der Geometrie widerspricht, dass erst die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich sind.

7. Fortsetzung. S. 29. Der Satz, dass die Möglichkeit das Dasein voraussetze, ist offenbar falsch. Die Möglichkeit ist nur ein Zustand im Wissen, nicht im Sein; auch Kant sagt hier: „Das Mögliche ist das, was

gedacht werden kann", und in der Kr. d. r. V. (B. II. 117) sagt er, dass die Modalität der Urtheile nicht den Inhalt, sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken angehe. Sonach würde aus obigem Satze folgen, dass das Wissen von dem Sein bedingt sei. Nun besteht aber nach der eignen Lehre Kant's sowohl vor Aufstellung seines Idealismus, wie später ein Wissen *a-priori*, was mithin der daseienden Dinge nicht bedarf, da diese erst durch die Erfahrung erkannt werden. Mithin ist nicht alles Wissen von dem Dasein abhängig, also auch nicht die besondere Art zu wissen, welche mit Möglichkeit bezeichnet wird. Dieser Satz widerspricht auch der Lehre von Leibnitz, der ein angeborenes Wissen annimmt, d. h. ein Wissen, was ebenfalls von dem Dasein unabhängig ist und seinen Inhalt nicht erst aus der Wahrnehmung des Daseienden schöpft. Nach dem Realismus kann allerdings der Inhalt des Seienden dem Wissen nur durch die Wahrnehmung zugeführt werden, und da ein möglicher Satz doch irgend einen Inhalt haben muss, so könnte man sagen, dass auch die logische Möglichkeit von dem Dasein bedingt sei. Indess würde dieser Ausspruch doch das Wesen der Möglichkeit verdrehen, da die Möglichkeit nur die Freiheit vom Widerspruch bezeichnet, also mit dem Inhalte eines Satzes in keiner Beziehung steht, selbst wenn sie auch nur auf solchen Anwendung finden könnte. Ueberdem hat das Wissen nach dem Realismus auch einen eignen Inhalt in seinen Beziehungsformen und Wissensarten, von welchen ebenfalls mögliche Sätze aufgestellt werden können, so dass selbst nach diesem Systeme das Mögliche kein Dasein erfordert.

8. Fortsetzung. S. 29. Wir haben hier einen ausserordentlich sinnreichen Versuch, von dem blossen Wissen auf das Sein zu schliessen, oder das Sein aus dem Wissen „herauszuklauben" (B. II. 483), was Kant später in der Kr. d. r. Vern. für unmöglich erklärt hat. Die Sophistik hier steckt in dem Satze: „Wodurch alle Mög-„lichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings un-„möglich"; daraus wird dann mit Hülfe des zu Erl. 7 besprochenen Satzes logisch richtig deduzirt, dass aus dem blossen Begriffe der Möglichkeit die Nothwendigkeit

irgend eines Seienden folge. Da nun die Möglichkeit nur eine besondere Art des Wissens ist, so wäre hiermit das Kunststück zu Stande gebracht, wodurch aus dem Wissen das Sein herausgeklaubt wird. — Indess zeigt sich dieser Beweis als hinfällig, wenn man festhält, dass die Möglichkeit an sich nur eine Wissensart bezeichnet, folglich mit ihrer Aufhebung nur diese Wissensart aufhört, das Sein aber davon gar nicht betroffen wird; wie denn das Sein (die Existenz der Dinge) gar nicht davon bedingt ist, dass die Menschen es überhaupt oder in einer besondern Art (als mögliches) wissen. Dieser Fehler wird dadurch verdeckt, dass Kant hier die Möglichkeit nicht für sich betrachtet, sondern als die Möglichkeit eines Seienden, also schon in Verbindung mit solchem auffasst. Wenn ich von einem Dinge seine Möglichkeit aufhebe, so wird es allerdings unmöglich; als Prädikat der Dinge ist das „nicht möglich" die Unmöglichkeit des Seienden; allein wenn ich die Möglichkeit nur als solche, d. h. als eine Wissensart aufhebe oder verneine, so komme ich zwar damit zu der Wissensart der Unmöglichkeit, allein ich bleibe mit diesem Aufheben doch innerhalb des Wissens, und die Dinge oder das Seiende werden davon nicht im Mindesten berührt.

So hat man an dieser Deduktion ein interessantes Beispiel von dem Verfahren der alten Metaphysik, welche durchaus mit dem Denken oder blossen Wissen das Sein erreichen wollte, während doch diese stets verunglückten und in ihrer Schwäche leicht aufzuzeigenden Versuche ergeben, dass die Brücke zwischen Sein und Wissen nicht im Denken, sondern nur in dem Wahrnehmen zu suchen ist.

9. Fortsetzung. S. 32. Wenn die Möglichkeit das sich nicht Widersprechende bezeichnet und wenn das sich Widersprechende nicht existiren kann, so erhellt, dass das, was existirt, keinen Widerspruch enthalten kann, d. h. dass das Seiende oder Wirkliche auch allemal möglich ist, oder richtiger, dass es in dieser Wissensart vorgestellt werden kann. Indess will die Ueberschrift von diesem Abschnitt 4 mehr sagen; sie will nicht blos sagen, dass alles Wirkliche möglich ist, sondern dass alles Mögliche als solches durch das Wirkliche oder

Seiende bedingt ist. Dann wäre das Gebiet des Möglichen nicht ausgedehnter als das des Wirklichen; eine Folge, die indess Kant hier nicht bemerkt. Im Allgemeinen ist dieser als Ueberschrift gegebene Satz nur eine weitere Entwickelung von dem Abschnitt 2 (Erl. 7.). Ob das Wirkliche hierbei unmittelbar oder nur als Folge eines Andern gefasst wird, ist weniger erheblich; das Wichtigere bleibt immer der Satz, dass das Mögliche von dem Wirklichen bedingt sein soll, und die Art, wie Kant diesen Satz an seinem Beispiele S. 31 zu beweisen sucht. Hier zeigt sich nun, dass Kant unter dem Widerspruch nicht mehr den offen zu Tage liegenden versteht, wo etwas zugleich gesetzt und verneint wird; sondern den Widerspruch, der möglicher Weise in dem Begriffe eines Subjekts oder Prädikats enthalten sein könne, wie z. B. hier in dem Begriffe der Ausdehnung. Ob aber die in einem solchen Begriffe gesetzten und verbundenen Merkmale sich mit einander vertragen oder nicht, ist gar nicht mehr aus dem logischen Satze des Widerspruchs zu entnehmen, sondern nur aus der Erfahrung. So verträgt sich z. B. Schwarz und Weiss mit einander in ihrer Verbindung als Grau; ebenso Süss und Sauer im Punschgeschmack; dagegen verträgt sich das Krumme nicht mit dem Geraden; es kann sich deshalb der Kreis mit dem Viereck nicht zu einer Mischgestalt verbinden. Man pflegt auch solche unmögliche Verbindungen realer Bestimmungen als Widersprüche zu bezeichnen; allein es sind jedenfalls keine logischen Widersprüche, sondern nur Unvereinbarkeiten realer Bestimmungen, die aus der Erfahrung abgenommen sind. Also geht Kant schon insofern über den wahren Begriff des Widerspruchs hinaus. Allein er geht noch weiter, wenn er auch einen Begriff, der nichts Reales bezeichnet, ebenfalls als Widerspruch behandelt, wie hier den Begriff des Raumes. Dies würde doch nur erst dann der Fall sein, wenn ein solcher Begriff als existirend gesetzt würde; aber als blosse Vorstellung kann das Nicht-sein seines Inhaltes ihn nicht zu einem Widersprechenden machen; vielmehr muss der Widerspruch hier innerhalb seines blos vorgestellten Inhaltes liegen; nur dann bedarf es für die Ermittlung dieses Widerspruches nicht des Daseins dieser Bestimmungen; es genügt, dass die eine nicht zugleich gesetzt

und verneint wird. So lange wie dies weder offen geschieht, noch versteckt im Begriffe liegt, aber durch dessen Auflösung dargelegt werden kann, muss dieser Begriff als möglich gelten und es bedarf zur Beglaubigung seiner Möglichkeit nicht des Daseins. — Das Subtile und Künstliche der hier von Kant aufgestellten Sätze kommt nur daher, dass sie die Vorbereitung zu einem unmöglichen Beweise abgeben sollen; das Folgende wird ergeben, dass gerade diese Künstlichkeit und Geschraubtheit nöthig waren, um den erstrebten Beweis für Gottes Dasein zu gewinnen.

10. Das nothwendige Dasein. S. 33. Nach realistischer Ansicht ist die Nothwendigkeit nur ein Zustand innerhalb des Wissens, oder eine besondere Art, einen Inhalt zu wissen; das Nothwendige ist deshalb niemals im Sein anzutreffen; es giebt keine nothwendige Existenz, noch irgend eine nothwendige Eigenschaft im Sein; all dies wird erst ein Nothwendiges, wenn es von dem Wissen aufgenommen und als die Konsequenz einer Regel erkannt wird. So ist das Fallen des Steines an sich nicht nothwendig; das Wissen von diesem Fallen wird vielmehr erst dann ein nothwendiges, wenn dieses Fallen als die Folge der allgemeinen Gravitation erkannt wird. Das Nähere ist ausgeführt B. I. 62 und Ph. d. W. 354. Dem entgegen gilt der alten Metaphysik und dem modernen Idealismus die Nothwendigkeit als eine Bestimmung des Seienden, und so wird sie auch hier von Kant behandelt. Nach realistischer Auffassung ist das Nothwendige immer durch ein Anderes bedingt; erst indem das eine Wissen an dieses andere Wissen anknüpft, kann sich daraus seine Nothwendigkeit ergeben. Deshalb ist eine absolute, d. h. beziehungslose Nothwendigkeit ebenso wie eine existirende Nothwendigkeit für den Realismus eine Unmöglichkeit. Kant führt hier nun ganz gut aus, dass mittelst des Satzes vom Widerspruch das Dasein von Etwas nicht herausgebracht werden könne; denn wenn auch das Gegentheil vom Inhalt eines Begriffes oder Urtheils sich widerspricht, so folgt daraus nichts für die Existenz dieses Inhaltes. Ebenso könnte man weiter sagen: Aus dem Wissen (Möglichen) eines Inhaltes folgt nicht dessen Existenz; Wissen und

Sein sind zwei völlig getrennte und verschiedene Formen in welche derselbe Inhalt befasst werden kann; es kann Vieles sein, was nie in das Wissen eintreten kann, und man kann Vieles sich vorstellen, was nicht existirt. Damit wäre die Brücke zu einer nothwendigen Existenz, die aus dem Wissen sich ergeben sollte, abgeschnitten; da indess Kant eine solche Brücke hier braucht, so kommt er auf seinen frühern Satz zurück, dass die Möglichkeit ein Dasein voraussetzt; da nun das Mögliche im Denken enthalten ist, so folgt dann, dass auch ein Wirkliches bestehen muss und dass dieses Etwas nothwendig existirt, „wenn sein Nichtdasein das Materiale zu allem „Denklichen und alle Data dazu (d. h. das Mögliche) „aufhebt“. Wir haben also hier die Fortführung des in dem Frühern gesetzten Trugschlusses.

11. Es existirt ein nothwendiges Wesen. S. 34. Hier sind nur die Folgerungen aus dem Vorhergegangenen gezogen und man kann gegen die logische Ableitung derselben nichts einwenden. Auch die Definition des Real-Zufälligen ist dem entsprechend richtig gegeben. Alles beruht hier auf dem Hauptsatze, dass das Mögliche ein Daseiendes mit Nothwendigkeit verlangt, wobei Kant hier es noch unbestimmt lässt, ob dieses Daseiende Eines oder Mehreres ist.

12. Das nothwendige Wesen ist einig. S. 35. Dieser Beweis erscheint sophistisch. Das nothwendige Wesen ist ein solches nach Kant, weil es die Möglichkeit aller andern Dinge vermittelt; es muss in sich alle Realität enthalten, sonst wären die in den einzelnen Dingen verstreuten einzelnen Realitäten nicht möglich. Allein daraus folgt nicht, dass dieses nothwendige Wesen e i n e s sein müsse; denn die mehreren Realitäten können sehr wohl zwischen verschiedenen nothwendigen Wesen vertheilt sein. Es ist falsch, wenn Kant sagt, das nothwendige Wesen *B* sei nur insofern möglich, als es seinen Grund in *A* habe; vielmehr ist *B* als absolut nothwendiges Wesen eben damit aller Abhängigkeit von *A* enthoben, wie ebenso *A* solcher von *B*. Wenn man noch von der Möglichkeit solcher absolut nothwendigen Wesen sprechen will, so kann man nur sagen, sie haben den

Grund ihrer Möglichkeit in sich selbst, d. h. in ihrem absoluten Dasein. — Kant ist auch hier nur zu dieser Sophistik genöthigt, um den Beweis vom Dasein Gottes als eines einigen vorzubereiten.

13. **Das notbwendige Wesen ist einfach. S. 36.** Diese Ausführung beruht auf dem Vorgehenden und fällt mit demselben, selbst wenn die Ableitung logisch richtig sein sollte. Indess kann auch dies nicht eingeräumt werden; Kant kommt hier auf den Fall, dass nur einige Data zur innern Möglichkeit aufgehoben würden, und erklärt dies für eine Ungereimtheit. Er beweist dies damit, dass die innere Möglichkeit damit verneint würde, was widersprechend sei. Allein es würde dann nur einiges Mögliche aufgehoben sein und das Uebrige möglich bleiben. Dies ist sehr wohl denkbar und deshalb auch der Widerspruch nicht vorhanden, den Kant behauptet.

14. **Das nothwendige Wesen ist unveränderlich und ewig. S. 36.** Diese Folgerungen sind aus dem Vorstehenden richtig abgeleitet, aber fallen, wenn die Prämissen nicht als wahr gelten können. Ist nach Kant die Möglichkeit der Dinge von dem Dasein des nothwendigen Wesens bedingt, so ist allerdings jene Möglichkeit in dieselben Schranken eingeengt, welche für dies daseiende Wesen bestehn; allein es ist nicht ausgeschlossen, dass das Mögliche zunehmen oder abnehmen kann, und zwar dadurch, dass jenes daseiende Wesen selbst im Laufe der Zeit zu- oder abnimmt, d. h. sich in seinem Inhalte verändert.

15. **Das nothwendige Wesen enthält die höchste Realität. S. 39.** Es ist interessant, wie hier Kant die All-Realität des höchsten Wesens mit der Repugnanz realer Bestimmungen, d. h. solcher, die einander aufheben, zu vereinigen sucht. Fasst man das Reale nur als Eigenschaft, so ist diese Repugnanz, also auch die Beraubung (Ruhe, als Beraubung der Kraft) aus dem höchsten Wesen nicht wegzubringen. Deshalb hilft sich Kant damit, dass er gewisse Realitäten dem höchsten Wesen nicht als Eigenschaften (Bestimmungen) beilegt, sondern nur als den Grund zu solchen.

Diese Aushülfe ist indess eine blosse Spiegelfechterei, denn wenn im Grunde die Folge nicht schon inhaltlich gesetzt ist, so wäre durch das höchste Wesen nicht alle Möglichkeit vermittelt; vielmehr erhielte die Möglichkeit dann einen Zuwachs durch den neuen realen Inhalt, welchen die Folgen enthielten. Dies widerspricht aber dem Bisherigen. Deshalb geräth Kant im Fortgange hier von dem Begriff der Folge auf den Begriff der Negation. Er meint, dass der Körper nicht denke, sei eine blosse Negation, die mithin das höchste denkende Wesen nicht treffe. Allein die Frage war vorher die: Wie kommt der Körper zu seiner Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w., da doch diese Bestimmungen nicht in Gott trotz seiner, als Inbegriffes aller Realitäten gesetzt werden können? Und auf diese Frage weiss Kant keine andere Antwort S. 38 zu geben, als dass solche Realitäten in ihm nicht „als Prädikate, sondern als Folgen enthalten seien“; eine Wendung, die in ihrer Dürftigkeit nicht weiter bloss gelegt zu werden braucht.

16. Das nothwendige Wesen ist ein Geist. S. 40. In diesem Abschnitt werden die Beweise immer kühner und bedenklicher. Vielfach sind sie der Natur des Menschen entnommen, obgleich die Analogie von Menschen auf Gott höchst bedenklich ist; bei andern heisst es, dass man es sich nicht anders denken könne; allein die Schranken des menschlichen Denkens sind kein Beweis, dass auch höhere Wesen diesen Schranken unterliegen. Dann heisst es: die Folge könne nicht grösser sein, als der Grund; was soll aber dies „grösser“ heissen und weshalb soll dieser Satz gelten? Ist nicht der Baum grösser als sein Grund, der Samenkern? Dergleichen Wendungen und andere mehr zeigen, wie schwer die Aufgabe ist, die Kant sich hier gesetzt hat.

17. Es ist ein Gott. S. 41. Der Begriff Gottes ist bei allen Völkern von der Religion, nicht von der Philosophie ausgegangen; er beruht auf dem Glauben, nicht auf der Erkenntniss. Deshalb ist es unmöglich, aus den von Kant im Vorgehenden erwiesenen Eigenschaften des höchsten Wesens zu schliessen, dass dasselbe Gott sei. Diese Eigenschaften widersprechen dem Begriffe

Gottes in den polytheistischen Religionen und genügen umgekehrt nicht für den Gott der monotheistischen Religionen. Die wesentlichsten Eigenschaften des christlichen Gottes, seine Allmacht, seine Allwissenheit, seine Allgegenwart, seine Allweisheit, seine Liebe sind in diesen von Kant erwiesenen Eigenschaften nicht enthalten.

18. Anmerkung. S. 42. Diese Anmerkung wiederholt im ersten Theile nur das Vorangegangene und bewegt sich in anthromorphistischen Analogien für den Gottesbegriff. Der zweite Theil deutet die Wichtigkeit der Vollkommenheit nur an, ohne sie auszuführen. Kant scheint hier noch nicht dahin durchgedrungen zu sein, dass die Vollkommenheit als „Zusammenstimmung zu Einem“ oder „vollständige Erfüllung eines Zweckes“ nur eine Beziehungsform im Denken ist, und keine seiende Bestimmung der Dinge (B. I. 43).

19. Beschluss. S. 44. Die Folgerungen im Absatz 1 sind logisch richtig aus dem Vorgehenden entwickelt. Die Schlusssätze gehen gegen Spinoza, aber nur weil Kant den Begriff der Substanz anders fasst als Spinoza, und weil er die Accidenzen oder Modi Spinoza's mit dessen Attributen verwechselt. Die Mängel und Veränderlichkeit in den Modis der Substanz trifft nach Spinoza nicht diese selbst.

Im Absatz 2 erkennt Kant selbst, dass seine ganze Beweisführung sich zuletzt auf den Satz stützt, „weil etwas möglich ist“. Dieser Satz ist aber zweideutig; das „ist“ kann als „existirt“ genommen werden, und so hat es auch Kant gefasst, nur dann folgt, dass sein Gegentheil unmöglich ist, d. h. dass es ein absolut Nothwendiges giebt; allein es kann auch blos das „Denkliche“ bezeichnen, wie es Kant früher genannt hat. Dann ist damit nur eine Wissensart bezeichnet, und in diesem Sinne giebt es keine Brücke von dem Möglichen zu dem Seienden, wie bereits in Erl. 5 dargelegt worden ist. Jener Satz als Existentialsatz ist aber eine *petitio principii* und zugleich ein Widerspruch, denn das Etwas ist, wenn es existirt, kein blos Mögliches mehr.

Die beiden andern Absätze sind scholastischer Natur; der Leser wird ihre Mängel leicht selbst herausfinden;

sie sind nur ein Spiel mit Beziehungsformen, welches den grössten Theil der alten Metaphysik und Scholastik ausmacht. Kant selbst hat es in seiner Kr. d. r. V. möglichst von sich abgethan.

20. Schluss auf Gott a posteriori. S. 48. „Die wahrgenommene Einheit in dem Wesen“ der Dinge ist ein Begriff, der nicht blos dunkel, sondern auch widersprechend ist; denn das Wesen ist als solches nicht wahrnehmbar und ebensowenig die „Ordnung und Harmonie“, welche Kant unter Einheit versteht; beides sind vielmehr Beziehungsformen, die nur dem Denken angehören. Indess ersieht man aus den Beispielen, was Kant meint; es sind die vielen besondern Gesetze, welche aus den einfachen geometrischen Gestalten im Raume (die Kant fälschlich Eigenschaften des Raumes nennt) abgeleitet werden können; im Gesetze liegt die Einheit, welche für die vielen Gestaltungen desselben Begriffes dieselbe Regel gelten lässt; die Ordnung und Harmonie ist nur die Folge dieser Gesetze für das menschliche Wissen, indem man mit Hülfe der wenigen Gesetze die unendliche Zahl der Gestalten übersehen und als unter diesen Gesetzen stehend erkennen kann. — Das Wunderbare bei dem ersten Anhören dieser Gesetze wird freilich durch den Beweis zerstört, indem man aus den Hülfslinien erkennt, dass in der neuen Gestalt sich nur bereits bekannte ältere Gestalten wiederholen, mithin die Gesetze dieser selbstverständlich auch bei der neuen gelten müssen. Deshalb ist auch die am Schluss dieses Abschnittes erwähnte Vermuthung „eines obersten Grundes des Wesens der Dinge“ unbegründet, denn diese Eigenthümlichkeit der geometrischen Gestalten kehrt in andern Naturkörpern, insbesondere in den Organismen nicht wieder, gestattet also keine Ausdehnung durch Analogie.

20 b. Das Nothwendige in den Bewegungsgesetzen. S. 53. Im Ganzen setzt sich hier derselbe Gedankengang fort, mit dem dieser Abschnitt begonnen hat. Er beruht wesentlich auf dem in die Natur eingeführten Begriff des Zweckes; mit Beseitigung dieses Begriffes fällt das Wunderbare in dieser Einheit der Natur und zwar dadurch, dass die verwickeltern Produkte und Organismen

nicht das Erste waren, auf dessen Erhaltung und Entwickelung die rohern Stoffe und Kräfte dann eingerichtet worden sind (wie dies Kant bei der Luft setzt), sondern dass vielmehr die einfachsten Stoffe und Kräfte das Erste waren, aus deren Verbindung die verwickeltern und organischen Bildungen der Natur von selbst als Wirkungen hervorgegangen sind. Wäre die Luft anders gewesen, so würden zwar keine Menschen entstanden, aber andere Geschöpfe sich entwickelt haben, welche diesen veränderten Bedingungen sich ebenso angepasst haben würden, wie jetzt der Mensch sich dem gegenwärtigen Zustande der Atmosphäre entsprechend entwickelt hat. Deshalb zeigen schon jetzt die Thiere im Wasser eine andere Organisation, wie die auf dem Lande, und die Stoffe für ihre Existenz sind nicht erst hinterher, nachdem diese Thiere da waren oder als Zweck von Gott vorgestellt wurden, so eingerichtet worden, dass sie existiren konnten, sondern diese Organismen sind erst das Spätere, was sich in seiner Gestaltung jenen Stoffen und Bedingungen angepasst hat. Es ist dies bekanntlich der Gedanke Darwin's, welcher von ihm eine reiche, durch Beobachtung bereits vielfach bestätigte Entwickelung erhalten hat. Damit fällt auch hier der Schluss auf ein nothwendiges Urwesen.

Die von Kant hier besprochene Entdeckung des Maupertuis betrifft das Gesetz der Sparsamkeit in der Natur *(lex minimi)*, wonach mit dem möglichsten geringsten Kostenaufwande die Naturprodukte hergestellt werden. Maupertuis war damals Präsident der Akademie der Wissenschaften in Berlin und hatte dies Gesetz in seinem *Essai de cosmologie* Berlin 1750 ausführlich dargestellt. Da Kant um diese Zeit sich vorzugsweise mit Mathematik und Physik beschäftigte, so mag diese Schrift einen grossen Eindruck auf ihn gemacht haben. Gegenwärtig ist dieses Gesetz der Sparsamkeit durch die Entdeckungen Meyer's über die Unveränderlichkeit der in der Natur bestehenden Kraftmenge und durch die Entdeckungen Darwin's antiquirt.

21. Moralische Abhängigkeit. S. 57. Die Weisheit und Freiheit Gottes kommt in Kollision mit der Nothwendigkeit, welche in den Naturbildungen erkannt wird, wenn man sie als Produkte der einfachen Stoffe und

deren nach festen und einfachen Gesetzen wirkenden Kräfte betrachtet. In dieser Auffassung erscheint die Zusammenstimmung der einzelnen Naturkörper mit ihren Ursachen als eine nothwendige, und für die Freiheit oder besondere Auswahl Gottes bleibt bei Ableitung dieser Folgen kein Platz. Am deutlichsten tritt dies in den Gestalten der Geometrie hervor, deren Eigenschaften durch die Hülfslinien als die nothwendigen Folgen der bei einfachern Gestalten geltenden Gesetze sich ergeben, und jede Willkür oder Auswahl in deren Eigenschaften ausschliessen. Tritt man dem bei, so bleibt für die Freiheit Gottes nur die Ueberführung dieser zunächst blos in seinem Denken bestehenden oder blos vorgestellten einfachen Stoffe, Kräfte und deren Produkte in das Dasein. Die Gesetzmässigkeit innerhalb der Natur ist hiernach nothwendig, nur die Existenz dieser Natur ist das Produkt des göttlichen Willens.

Dies ist der Gedanke dieses Abschnitts. Man bemerkt, dass auch hier eine Kollision zwischen der Allmacht Gottes und den Gesetzen des Denkens besteht. Viele Theologen haben Gott auch von den letztern befreit; ihn also, in Folge seiner Allmacht, auch von der Schranke, die im Satze des Widerspruchs liegt, befreit; die Mehrzahl aber hat ihn als denselben unterworfen aufgefasst. Da nun der Begriff Gottes nur das Produkt des Glaubens ist, der an solchen Schwierigkeiten keinen Anstoss nimmt, so erhellt, dass es ein vergebliches Bemühen der Philosophie ist, wenn sie in die Auflösung dieser Widersprüche sich einlässt.

Bei Kant war indess der religiöse Glaube noch sehr stark; auch galt ihm 1763 das Dasein Gottes noch philosophisch für beweisbar und bestimmbar; deshalb diese Untersuchung, deren damalige Wichtigkeit in jetziger Zeit schwer begreiflich ist.

Zum bessern Verständniss halte man übrigens fest, dass die „innere Möglichkeit der Dinge“ dasjenige ist, was man gewöhnlich mit „Wesen der Dinge“ bezeichnet; es bezeichnet den Inhalt seiner Bestimmungen (Eigenschaften, Kräfte, Gesetze), aber nur als vorgestellter und noch getrennt von dem Dasein. Leibnitz hat diese Bedeutung der Möglichkeit eingeführt, während Spinoza noch das Wort *essentia* dafür gebraucht. Kant

selbst gebraucht im Fortgange dieses Abschnitts das Wort „Wesen" dafür.

Zierlich, aber sophistisch ist der Schlusssatz, „dass „der Grund dieser Einheit (d. h. des Wesens der Dinge „und der Harmonie zwischen denselben) zwar in einem „weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit" zu suchen sei.

22. Dritte Betrachtung. S. 59. Man halte hier, wie überhaupt für die meisten Schriften Kant's fest, dass er das Wort „Grund" sehr häufig für „Ursache" gebraucht. Schopenhauer hat dies schon gerügt. Grund und Folge sind nur die Bezeichnung der Kausalität innerhalb des Wissens; dagegen wird die Kausalität zwischen seienden Dingen mit Ursache und Wirkung bezeichnet. (B. I. 46 u. Ph. d. W. 229. 374.)

Kant lässt hier die Frage, ob für die Philosophie Wunder gelten können, unerörtert; er giebt hier nur deren Definition und Eintheilung in materielle und formelle Wunder; indess hat Kant 1763 wohl auch die Wirklichkeit der Wunder noch nicht bezweifelt. — Mit Recht macht er geltend, dass die materiellen und formellen Wunder in ihrer Wunderbarkeit sich nicht unterscheiden. — Die natürlichen angenehmen Folgen des moralischen Handelns kann man nicht wohl als Belohnung behandeln; letzterer Begriff setzt einen Gesetzgeber voraus, welcher die Beobachtung seiner Gebote durch seinen Willen mit diesen Folgen verknüpft. Dies gilt auch für die natürlichen Uebel des unmoralischen Handelns.

23. Fortsetzung. S. 62. Der Gegensatz dieses Abschnitts gegen den vorgehenden liegt darin, dass dort die Alternative war: Unter Ordnung der Natur oder nicht. Hier ist er: Unter der nothwendigen Ordnung der Natur oder unter der zufälligen. Dieser Unterschied ist an sich schwer verständlich; denn die Ordnung bezeichnet hier das Gesetz; das Zufällige ist aber das nicht unter dem Gesetz stehende; folglich ist der Gegensatz hier derselbe wie dort. Deshalb sagt auch Kant hier: „Das Zufällige ist der Willkür einer obersten Ursache beizumessen"; dies gilt aber genau auch für die Wunder des vorgehenden Abschnitts.

Diese ganze Auffassung ist jetzt von der Naturwissenschaft verlassen; man sieht auch die Bildung der Organismen und ihrer einzelnen Organe als eine nothwendige an, indem durch den Kampf um das Dasein, durch die Vererbung und durch die Geschlechtswahl sich nur die zweckmässigsten Naturbildungen erhalten konnten, mithin es für die Verbindung ihrer Theile keiner besondern Beihülfe Gottes bedurfte. Es ist interessant, dass Kant schon eine Ahnung von dieser Auffassung hat, indem er sagt „man könne wohl vermuthen, dass selbst „in der organischen Natur manche Vollkommenheit eine „nothwendige Folge sein möge.“

24. Vierte Betrachtung. S. 68. Das Unsichere und Aengstliche, was in den Aussprüchen dieses Abschnitts hervortritt, ist die Folge eines Kampfes zwischen Wissen und Glauben innerhalb der Seele des frommen und dabei scharfsinnigen Kant's. Trotz der Angriffe gegen den Wunderglauben, die von den englischen Deisten und namentlich von Hume, den Kant viel studirt hatte, so wirksam und siegreich geschehen waren, konnte Kant sich doch nicht entschliessen, den Glauben an die Wunder aufzugeben; er begnügt sich hier damit, ihre Seltenheit darzulegen.

Ein anderer Grund der Unsicherheit dieses Abschnitts liegt in dem Worte „gut“. Es soll hier nicht das Sittlich-Gute bezeichnen; aber deshalb bleibt sein Sinn wie der des „Besten“ dunkel und zweifelhaft. Hätte Kant die Schriften Spinoza's mehr studirt, so hätte er sich dessen Ansicht aneignen können und vielleicht erkannt, dass diese Begriffe nur Beziehungsformen des Denkens, ohne seienden Inhalt, ausdrücken; und damit wäre die ganze Frage nach dem „Besten“ beseitigt worden, um deren Beantwortung sich Kant hier so viel bemüht.

Ein weiterer Mangel liegt darin, dass Kant auch hier die Harmonie und Ordnung der Welt als etwas Besonderes und vorher Berechnetes auffasst, während umgekehrt die harmonischen Bildungen in der Natur nur die nothwendige Folge der in ihr gesetzten Elemente und gesetzlichen Kräfte sind; diese sind nicht etwa vorher so geordnet worden, dass daraus jene höhern Organis-

men und jene Harmonie in der Natur als Ziel hervorgehen sollten, sondern weil jene Elemente so bestanden, so mussten sich daraus Wirkungen und Verbindungen entwickeln, welche diesen Gesetzen entsprachen und durch Innehaltung derselben jene Harmonie hervorbrachten. Die Luft in ihrer jetzigen Zusammensetzung ist z. B. nicht für das Athmen der Menschen eingerichtet worden, sondern weil sie so beschaffen war, musste aus ihr und andern Unterlagen der menschliche Organismus hervorgehn; er ist also nicht Zweck und die Luft Mittel, sondern die Luft ist Ursache und der Organismus nur die Wirkung. Der Fehler Kant's ist derselbe wie jenes mecklenburgischen Schulmeisters, welcher die Güte Gottes pries, dass er an jeder grossen Stadt einen Fluss vorbeigeführt habe, damit sie ihren Bedarf dadurch leichter zugeführt erhalten könne. — Auch in Bezug auf die menschliche Freiheit herrschen hier noch die mangelhaften Begriffe der Leibnitz'schen Philosophie von „nicht nöthigenden Gründen" und von „Gesetzen der Willkür."

Man sieht aus der ganzen Abhandlung, dass Kant schon damals sich nur mühsam in diesem Systeme bewegen konnte; überall fühlt sein scharfes Denken sich durch die Netze desselben gehemmt, und man merkt schon, dass von Kant ein Durchbruch erfolgen wird, der all die schönen Maschen desselben zerreissen wird.

25. Fortsetzung. S. 71. Das Gesetz der Sparsamkeit in Bezug auf die letzten Prinzipien bei der Naturerklärung, was Kant hier einschärft, wird auch noch in der Kr. d. r. Vern. behandelt (B. II. 549), und die Vermuthung Kant's in Betreff des Aethers hat sich bereits durch die neuern Forschungen vielfach bestätigt.

Die Ableitung der Organismen, welche Kant aus natürlichen Gesetzen ohne Hülfe Gottes für unmöglich hält, ist durch die neuern Forschungen, insbesondere die Darwin's, bereits in einem erheblichen Maasse erreicht worden.

26. Fünfte Betrachtung. S. 80. Die Begriffe von „Wunder" im Gegensatz zur „Natur" und von „zufälliger" und „nothwendiger" Ordnung werden hier in dem Sinne der dritten Betrachtung (Erl. 22 u. 23) gebraucht, und es ist nöthig, diesen Sinn für das Verständniss

dieser Abhandlung immer gegenwärtig zu halten. — Interessant ist auch, wie schon hier Kant die „moralische Gewissheit“ von der „mathematischen“ unterscheidet; ein Gedanke, den er in seinen Kritiken festgehalten und zu einer theoretischen und praktischen Wahrheit umgestaltet hat. — Was Kant gegen Newton darin ausgeführt hat, dass er die Sonnensysteme als das Produkt nothwendiger Naturkräfte dargelegt hat, das ist von Darwin und Andern jetzt gegen Kant in Bezug auf die Organismen in der Natur geschehen; auch hier ist die Entstehung auf Naturgesetze zurückgebracht und die Beihülfe Gottes, die Kant hier noch für unentbehrlich hält, beseitigt worden. — Im Uebrigen sind Kant's Bemerkungen zu der missbräuchlichen Ausdehnung des physiko-theologischen Beweises treffend; interessant für Kant's Entwickelung ist es aber, dass er damals, 1763, noch nicht im Mindesten an der Kraft dieses Beweises innerhalb seiner richtigen Schranken zweifelt, während er 18 Jahre später diesen Beweis als einen Scheinbeweis verwirft.

27. Epikur. S. 80. Das „Klinamen“ bezeichnet die kleinen Abweichungen von dem perpendikulären Fall der Atome, welche Epikur zur Ergänzung der Lehre des Demokrit gesetzt hatte, um daraus die Entstehung von Wirbeln und die Bildung der Welt zu erklären; zugleich aber auch um die Freiheit des menschlichen Willens zu retten, da nach seiner Ansicht auch die Seele und ihre Zustände nur aus Atomen und deren Bewegungen bestehen. Cicero hat in seiner Schrift über die Natur der Götter den Epikur deshalb hart getadelt, ohne indess den Gedanken desselben richtig aufgefasst zu haben. Siehe B. 63 S. 44. 45. Auch Kant schliesst sich hier diesem Tadel und zwar aus gleicher Unkenntniss an, obgleich Lucrez in seinem Lehrgedicht den Grundgedanken Darwin's von dem Kampfe um das Dasein und der daraus hervorgehenden alleinigen Erhaltung der zweckmässigen Naturbildungen schon sehr deutlich ausgesprochen hatte.

28. Verbesserte Physikotheologie. S. 83. Schon in Erl. 24 ist gezeigt worden, dass dieser Unterschied von nothwendiger und zufälliger Ordnung in der Natur auf einem Missverständniss beruht. Wenn man z. B. bei der Luft stehen bleibt, so ist ihre Natur und Zusammen-

setzung nicht in einem höhern Grade nothwendig, d. h. nicht mehr von den elementaren Stoffen und seinen Kräften bedingt, als die Organismen. Die Nothwendigkeit bei diesen einfachen und unorganischen Naturkörpern tritt nur deutlicher hervor, weil ihr Zusammenhang mit den elementaren Stoffen und Kräften ein näherer ist. Diese Nothwendigkeit ist also eigentlich nur die Nothwendigkeit der Identität zwischen den zu diesen Naturkörpern verbundenen elementaren Stoffen und Kräften und diesen selbst und deren Gesetzen. Deshalb kann das Sonnensystem in seinen Bewegungen einfach aus einem ersten Anstoss und der Gravitation der Materie erklärt werden, d. h. die Gesetze und Stoffe in jenem sind genau dieselben, wie in dessen Elementen. Indem Kant diese Nothwendigkeit hier anerkennt, welche er S. 83 das „Formale dieser Regelmässigkeit" nennt, und indem er deshalb keinen besondern göttlichen Willensakt zur Hervorbringung dieser Nothwendigkeit oder vielmehr zur Einhaltung dieser Identität für zulässig erachtet, bleibt ihm, um trotzdem auch hier zu Gott zu gelangen, nichts übrig als „die Möglichkeit der Dinge", d. h. deren Wesen (noch vor ihrem Dasein) auf Gott und deren „regelmässige Beziehungen" auf Gottes Weisheit zurückzuführen. Indess ist der Unterschied dieser Methode von der bei der „zufälligen" Ordnung schwer einzusehen. Ob die Verknüpfung von daseienden Stoffen geschieht, welche schon mit elementaren Kräften begabt sind, oder ob die „regelmässigen Beziehungen" dieser Stoffe und ihrer Kräfte schon vor ihrem Dasein, innerhalb des blossen Vorstellens Gottes überlegt sind, erfordert doch offenbar die gleiche Weisheit; denn es handelt sich in beiden Fällen um die Verknüpfung oder Verbindung der Stoffe, entweder als seiender, oder als blos vorgestellter. Die Weisheit liegt auch im letzten Falle nur in der Verknüpfung der Eigenschaften und Kräfte, welche das Wesen der Elemente ausmachen. Will man dagegen diese Elemente und Kräfte als ein durchaus Einfaches nehmen, so fällt dann die Weisheit Gottes auch bei der Bildung ihres Wesens hinweg und die zusammengesetzteren Wirkungen dieser Elemente bewegen sich dann nur in der einfachen Identität oder in dem sich Gleichbleiben derselben innerhalb dieser Zusammensetzungen, wozu ebenfalls keine Weisheit gehört.

29. Verbesserte Methode. S. 85. Diese hier gegebenen Rathschläge sind nur die Zusammenstellung der bisherigen Ausführungen. Dunkel ist nur No. 4 S. 84; indess kann man aus dem vorgehenden Abschnitt 2 sehen, was Kant damit sagen will. Die Weisheit Gottes zeigt sich nach Kant in seinem Handeln, also insbesondere auch in der Verknüpfung elementarer Stoffe und der mehreren Gliedmassen zu einem organischen Körper; deshalb ist solcher Organismus eine Bethätigung der Weisheit Gottes; die Weisheit ist hier die Ursache, das Thätige, was die Wirkung hervorbringt. Allein bei dem Wesen der Dinge, insoweit diese nothwendig in regelmässige und zweckmässige Beziehungen zu einander treten (wie bei der Luft nach S. 60), ist die Weisheit Gottes nicht unmittelbar thätig, um diese Regelmässigkeit und Einheit hervorzubringen, vielmehr geht dieselbe aus dem Wesen der Elemente und Kräfte von selbst oder nothwendig hervor; hier sind die Wesen dieser Elemente nach ihrem Inhalte zwar auch als weise zu erachten, allein sie bilden mit der Weisheit Gottes zusammen nur die Folge eines höhern Grundes in Gott, „insofern in „ihm der Grund zu solcher möglichen Harmonie und „Vollkommenheit, die seiner Ausführung sich darbieten, „enthalten ist.“ (Anm. S. 83.) Die hier noch übrig bleibende Dunkelheit ist nicht aufzuklären und liegt in den sich hier bei Kant eindrängenden scholastischen Begriffen.

30. Erläuterung. S. 97. Diese Erläuterungen dienen wesentlich zum vollen Verständniss der vorgehenden Abschnitte, wenn auch bei einzelnen Beispielen die moderne Naturwissenschaft nicht ganz damit übereinstimmen kann, wie z. B. bei der Bildung der Gebirge und Flussbetten. Als erläuternd für die in Erl. 29 am Schluss erwähnte Dunkelheit dienen die Worte S. 91: „Die aus„gebreitete nothwendige Vereinbarung zur Vollkommen„heit in dem Wesen der Naturkörper ist nach unserer „Methode als Beweis eines höchst weisen Urhebers an„zusehen, aber nicht als Anstalten, die durch besondere „Weisheit mit den übrigen um der besondern Nebentheile „willen verbunden worden.“ Ferner die Worte S. 92: „die Macht zu bewundern, in deren ewiger Grundquelle „die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane „gleichsam bereit daliegen.“

31. Kosmogonie. S. 110. Die hier dargestellte Hypothese über die Entstehung unseres Sonnensystems wird noch gegenwärtig trotz der seitdem eingetretenen grossen Fortschritte der Astronomie und Naturwissenschaften als die richtige anerkannt und ist eines der glänzendsten Zeugnisse für Kant's Genie. Laplace hat sie weiter geführt und später ist sie auch auf die Bildung unserer Erde ausgedehnt und fortgeführt worden. Kant hatte diese Hypothese bereits 1755 in seiner „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ aufgestellt und dort noch ausführlicher entwickelt, weshalb die Bemerkungen dazu bis zur Erläuterung dieser Schrift verspart bleiben. Auffallend ist es, dass Kant hier dieser Schrift von 1755 gar nicht gedenkt.

32. Anmerkung. S. 114. Das hier vorkommende lateinische Wort „*limbus*“ bezeichnet einen Streifen oder Gürtel. Uebrigens ist diese Hypothese über den Ring des Saturn zwar in der Hauptsache richtig, aber in Nebenpunkten irrig.

33. Die Allgenugsamkeit Gottes. S. 118. Man halte auch hier fest, dass unter „Möglichkeit der Dinge“ das Wesen derselben abgesondert von deren Dasein zu verstehen ist. — Im Uebrigen kann dieser Abschnitt zur mehreren Erläuterung der in Erl. 29 am Schluss gerügten Dunkelheit dienen. Die hier behandelte Allgenugsamkeit bezieht sich namentlich auf dieses Wesen der Dinge, was schon in dem Denken Gottes fertig bestand, ehe Gott es zum Dasein überführte; so dass Gott nicht blos „die Gründe der Wirklichkeit, sondern auch die von aller Möglichkeit“ (S. 116) enthält. — Unter „fremder Möglichkeit“ S. 117 ist eine andere Möglichkeit zu verstehen, als sie in dem realen Wesen der in unsrer Welt vorhandenen Dinge besteht. Kant kommt hier auf den Schluss, dass die vorhandene Welt die beste sei; denn die Wesen der Dinge müssen mit Gott harmoniren, also müssen sie die gleiche nicht zu steigernde Vollkommenheit in ihrer Harmonie, wie sie bei Gott selbst besteht, enthalten. Dieser Gedanke trifft mit denen über den Optimismus zusammen, welche Kant in seinem Aufsatz von 1759 entwickelt hat (S. 8). — Die Unendlichkeit wird hier von Kant in dem Sinne von Locke gefasst und definirt. Nur deshalb genügt sie Kant nicht;

in richtiger Fassung ist sie ein viel weiter reichender Begriff als die Allgenugsamkeit Kant's, indem sie bei allen Eigenschaften Gottes wiederkehrt.

34. Dritte Abtheilung 1. 2. S. 122. Die in No. 1 gegebene Eintheilung der Beweise für das Dasein Gottes enthält gerade den moralischen nicht, auf welchen Kant später allein Werth gelegt hat, und umgekehrt ist der in No. 2 hier allein als gültig anerkannte Beweis von Kant später aufgegeben worden, so dass er desselben in seiner Kr. d. r. V. gar nicht einmal gedenkt. Dies zeigt, dass dieser Beweis auf den scholastischen Begriffen der Leibnitz-Wolff-Philosophie aufgebaut ist, welche Kant selbstverständlich bei dem Uebergange zu seinem Idealismus verlassen und verwerfen musste.

35. Fortsetzung. No. 3. S. 124. Die beste Erläuterung zu dieser No. 3 giebt die Kr. d. r. V. in ihrem Abschnitte über den kosmologischen Beweis (B. II. 483), wo die hier ziemlich kurz gefassten Gründe sehr ausführlich und fassbarer vorgetragen werden. — Uebrigens ist schon das, was Kant hier zugiebt, zu viel; es ist gar nicht nothwendig, dass die Reihe der Folgen rückwärts nach den Ursachen hin ein Ende nehmen und eine Ursache zuletzt keine Folge mehr sein müsse; auch ist selbst die Annahme einer allgemeinen Kausalität nur auf die Induktion gestützt, also nicht als Prämisse hier zu gebrauchen.

36. Fortsetzung. No. 4. S. 127. Die Namen, welche Kant hier den beiden von ihm zugelassenen Beweisen giebt, sind nicht in Gebrauch gekommen; vielmehr wird der ontologische auf den Anselm-Cartesianischen Beweis beschränkt, und der kosmologische auf den von Kant verworfenen aus der Wirkung auf die Ursache; auch Kant selbst bedient sich in seiner Kr. d. r. V. wieder des gewöhnlichen Sprachgebrauchs.

37. Schluss. No. 5. S. 128. Kant schliesst hier mit der Hinweisung auf den Glauben an Gott, wenn man seinen Beweis nicht anerkennen wolle. Da er nun selbst diesen Beweis später verlassen hat und der dafür von ihm eingeführte moralische Beweis noch viel schwächer ist, so ergiebt sich als der wahre Schluss dieser in vieler Hinsicht ausgezeichneten Abhandlung,

dass das Dasein Gottes überhaupt nur ein Gegenstand des Glaubens, aber nicht der Erkenntniss ist, ein Satz, der noch heute seine Geltung haben und wohl für immer behalten wird.

III.

Einige Bemerkungen

zu

Ludwig Heinrich Jakob's

Prüfung

der Mendelssohn'schen Morgenstunden.

1786.

(B. XXXVII. Abth. II. 129.)

1. Titel. S. 129. Der Auszug aus Jakob's Buche, die Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden auf S. 130, ergiebt den Anlass, wodurch Kant zu diesen Bemerkungen bestimmt worden ist. Sie wurden zuerst in der genannten Schrift von Jakob veröffentlicht. Jakob hatte die von Mendelssohn geführten spekulativen Beweise für das Dasein Gottes einer ausführlichen Kritik unterworfen, und die Bemerkungen Kant's bilden einen unterstützenden Beitrag dazu. Sie sind 1786 abgefasst, also 5 Jahre nach der Kr. d. r. V. und 2 Jahre vor der Kr. d. pr. V.; zu einer Zeit, wo Kant seinen transscendentalen Idealismus bereits vollständig ausgebildet hatte. In demselben Jahre 1786 waren auch Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft erschienen, welche er in diesen Bemerkungen erwähnt.

2. Homonyma. Synonyma. S. 133. Diese Ausdrücke gebraucht Aristoteles in seiner Schrift über die Kategorien; Homonyma sind ihm Worte, mit deren Laut verschiedene Bedeutungen verknüpft sind; z. B.: Hof als Viehhof und als der Hof eines Königs. Synonyma sind Worte, wo Laut und Bedeutung gleich sind. Indess hat man später mit Synonym Worte bezeichnet, welche ihrem

Laute nach verschieden sind, aber dieselbe Bedeutung haben; z. B. sterben und verscheiden, und in diesem letztern Sinne meint es auch Kant hier.

3. Logodädalie. S. 133. Logomachie bezeichnet den Wortstreit; Logodädalie die Wort- oder Redekünstelei.

4. Schluss. S. 136. Obgleich diese Bemerkungen im Sinne der Kr. d. r. V. abgefasst sind, so fügt sich doch Kant darin zum Theile den Lehren der Wolff'schen Philosophie, in welchen Mendelssohn sich bewegte, und insofern bietet ihr Verständniss einige Schwierigkeit, weil es den Anschein hat, als billigte Kant noch einzelne dieser Lehren, obgleich er sie doch mit seiner Kr. d. r. V. beseitigt hatte. So macht Kant den Raum hier zur Bedingung äusserlicher Verhältnisse oder Oerter, was die Definition von Leibnitz ist; während nach der Kr. d. r. V. der Raum nur die Form unsrer sinnlichen Anschauung ist, wonach mithin der Begriff des „Aeusserlichen" ebenfalls nur subjektiver Natur und nicht gegenständlich ist, wie es bei Leibnitz angenommen wird. Indess legt Kant das Gewicht seiner Entgegnung hier nur auf den Begriff des Verhältnisses und der Beziehung, welche nach Leibnitz das Wesen des Raumes bildet, und Kant benutzt dieses Beispiel nur, um Mendelssohn zu zeigen, dass trotz einer solchen auf blosse Verhältnisse sich beschränkenden Definition die Frage nach der Natur des Dinges selbst noch nicht erledigt sei.

Ebenso befremdlich klingt es, wenn Kant hier den Verstand, den Willen, die Seligkeit, die Macht zu den wahren Realitäten, im Gegensatz der erscheinenden Realitäten *(realitas phänomenon)* rechnet, während diese Bestimmungen, welche der Selbstwahrnehmung der Seelenzustände entnommen sind, nach der Kr. d. r. Vern. nur zu den Erscheinungen gehören, und das Ding an sich, was die Seele ist, ganz unerkennbar bleibt. Indess benutzt Kant auch hier eine der Wolff'schen Philosophie angehörige Lehre nur dazu, um Mendelssohn mit seinen eignen Begriffen zu widerlegen, indem er ihm zeigt, dass selbst nach seinen (des Mendelssohn) Auffassungen der aus der Erfahrung abgezogene Begriff eines Dinges noch nicht die Frage beseitige, was das Ding an sich sein möge.

Nur in dieser Weise lassen sich diese Bemerkungen mit der Kr. d. r. Vern. vereinigen.

IV.

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.

1791.

(B. XXXVII. Abth. II. 137.)

1. **Titel. S. 137.** Ueber den äussern Anlass zu dieser Abhandlung ist nichts Näheres bekannt. Sie erschien zuerst in der Berliner Monatsschrift, September 1791; also zu einer Zeit, wo Kant bereits die zweite Ausgabe seiner Kr. d. r. Vern. (1787) und seine Kritik d. pr. Vern. (1788) und der Urtheilskraft (1790) veröffentlicht und damit sein System des transscendentalen Idealismus vollendet hatte. Indem Kant hier diese Grundsätze seiner neuen Philosophie auf die bekannten, in der Theodicee behandelten Fragen anwendet und zu einem nur negativen Ergebnisse gelangt, bildet diese Abhandlung einen starken, aber interessanten Gegensatz zu der 1759 erschienenen Abhandlung über den Optimismus, wo Kant, noch in den Leibnitz'schen Lehren befangen, zu sehr bestimmten positiven Ergebnissen über einige der hier behandelten Fragen gelangt.

2. **Anmerkung. S. 140.** Diese Anmerkung ist ein Auszug aus dem Abschnitt der Kr. d. r. Vern. vom Ideal der reinen Vernunft (B. II. 470 u. f.) aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Abschn. 2 (B. XXVIII. 36) und aus der Kr. d. pr. Vern. zweites Buch von der Dialektik d. pr. Vern. (B. VII. 128 u. f.), weshalb zur Erläuterung auf die zu diesen Werken an den betreffenden Stellen gegebenen Erläuterungen Bezug genommen wird.

3. **Das moralisch Böse. S. 143.** Es ist interesaant, dass Kant es nicht der Mühe werth hält, die unter a) S. 143 vorgetragene Vertheidigung Gottes zu widerlegen, obgleich es gerade der grosse Spinoza ist, welcher diese Auffassung des Moralischen ausgesprochen

und damit die Einwürfe gegen die allgemeine Nothwendigkeit im menschlichen Handeln und gegen die Mitschuld Gottes am Bösen zu beseitigen gesucht hat. [Spinoza, Briefe No. 34 und 36. (B. 46. S. 111. 126) und Spinoza, Ethik 4. Theil, Gesetz 64. 68 (B.IV. 215).] Auch hier zeigt sich, dass Kant nur wenig sich mit Spinoza beschäftigt haben kann; denn diese Ansicht Spinoza's gehört zu den tiefsinnigsten und bedeutendsten, wenn auch am wenigsten verstandenen und festgehaltenen Sätzen von dessen Philosophie.

4. **Fortsetzung. S. 146.** Es ist auffallend, dass Kant die Rechtfertigungsgründe zu b) und c) S. 144 nicht vielmehr durch die Allmacht Gottes widerlegt; denn aus dieser folgt, dass er auch endliche Wesen hätte schaffen können, welche nie dem Bösen verfallen wären, wie es die Bibel ja bei den guten Engeln annimmt. Kant scheint indess diesen Grund deshalb nicht benutzt zu haben, weil er meinte, dass damit die Freiheit des Willens aufgehoben werden würde, ohne welche er sich das Moralische bei dem Menschen nicht denken konnte. Ueberhaupt bemerkt Kant nicht, dass die Allweisheit Gottes mit dessen Allmacht im Widerspruch steht; denn jene zieht in ihrer Heiligkeit dem Handeln feste Schranken, die auch dann Schranken bleiben, wenn Gott sie freiwillig innehält, während diese Schranken dem Begriffe der vollen Allmacht widersprechen. Schon diese Kollision beider Eigenschaften Gottes genügt, jede Theodicee unmöglich zu machen; nur dem Glauben, aber nicht der Erkenntniss ist es möglich, sich über diese Widersprüche hinwegzusetzen. — Bei der Widerlegung der Rechtfertigung Gottes in Bezug auf die Uebel macht Kant von dieser Allmacht einigen Gebrauch. — Bezeichnend für die persönliche Stimmung Kant's ist die pessimistische Auffassung des Lebens, welche sub a) S. 145 hervortritt, obgleich doch Kant keine schweren Unglücksfälle zu ertragen gehabt und im Ganzen ein glückliches Leben geführt hatte.

5. **Missverhältniss. S. 148.** Die Schilderung des Gewissens ist hier richtiger, als in der spätern Tugendlehre von 1797 (B. XXIX. 283), wo Kant die Macht des Gewissens auch bei dem Lasterhaften viel grösser als hier schildert. Allerdings passte letztere Ansicht hier

weniger zur Widerlegung seiner Gegner. Im Uebrigen ist das hier Gesagte nur die Konsequenz der in der Kr. d. r. Vern. entwickelten Unmöglichkeit, mit unserer Erkenntniss über die Erfahrung hinaus zu kommen.

6. Resultat. S. 150. Die Freisprechung *ab instantia* bezeichnet in der Jurisprudenz diejenige Entscheidung des Richters, wo wegen mangelnden Beweises, also weil das Wissen des Richters in diesem Fall nicht weit genug reicht, keine Entscheidung über Schuld oder Unschuld eines Angeklagten abgegeben, sondern derselbe nur aus der Verfolgung entlassen wird.

Die hier gegebene Auflösung bezieht sich auf die Sinnenwelt; innerhalb der intelligiblen Welt erkennt Kant nach seiner Kr. d. r. Vern. keine Antinomie zwischen Freiheit und Kausalität an. Interessant ist, dass hier Kant das, was ihm bei der Auflösung dieser Antinomie in B. III. 77 entgegengestellt worden ist, nämlich die Unmöglichkeit, dass dieselbe That die Wirkung zweier selbstständigen Ursachen sein könne, von denen jede für sich allein diese That bewirkt, selbst anerkennt.

7. Auslegung. Hiob. S. 154. Kant's Auslegung der Geschichte Hiob's ist geistreich, indess schwerlich als die richtige anzusehen. Gott straft die Freunde Hiob's nicht wegen einer Heuchelei, wie Kant sie ihnen zur Last legen will, sondern „weil sie nicht recht von Gott geredet“ (Hiob Kap. 42 v. 7), d. h. weil sie den Satz aufgestellt haben, Gott verhänge die Uebel nur als Strafe der Sünde (weshalb sie dergleichen Sünden auch bei Hiob behaupteten). Allein Gott erkennt diese moralische Schranke seiner Allmacht nicht an, und weil Hiob in Kap. 42 v. 2 und 3 diese für ihn unbegreifliche Allmacht anerkennt, bleibt Gott dem Hiob gnädig, während er dessen Freunde strafen will und nur auf Bitten Hiob's ihnen vergiebt. Die Geschichte Hiob's giebt also keine Auflösung des Missverhältnisses zwischen sittlichem Lebenswandel und zeitlichem Glück im gewöhnlichen Sinne, sondern stellt einfach die Allmacht Gottes über die Moralität, wie die Menschen letztere fassen. Dies ist das Gegentheil von der Lehre Kant's, welcher die moralischen Gebote der Vernunft auch als Gebote Gottes nimmt, denen selbst Gott vermöge seiner Heiligkeit unterworfen ist. Das Buch Hiob erkennt daher die Kol-

lision gar nicht an, welche zwischen der Gerechtigkeit Gottes und seiner Naturordnung bestehen soll und braucht deshalb auch keine Auflösung derselben. Das Moralische, wie es die Menschen auffassen, gilt nach dem Buche Hiob nicht für Gott; er ist in seiner Allmacht darüber erhaben, und deshalb darf die Frage, ob sich die Regierung Gottes mit den moralischen Gesetzen vereinigen lasse, gar nicht gestellt werden. — Man sieht, dass das Buch Hiob schon die Lehre Spinoza's (Erl. 3) aufstellt, welcher das Moralische für eine Folge der beschränkten Erkenntniss des Menschen darlegt; dagegen ist diesem Buche Hiob die Lehre Kant's ganz fremd, welcher das Moralische als das Absolute und auch für Gott Gültige behauptet. Die Anmassung der Freude Hiob's liegt nach der Bibel nicht darin, dass sie es versuchten, die Uebereinstimmung des auch für Gott gültigen Moralgesetzes mit der Naturordnung darzulegen, sondern darin, dass sie auch Gott diesem Moralgesetz unterwarfen, also, wie Kant, es über ihn stellen wollten.

8. Schluss. S. 159. Dieser Schluss gehört nicht zu der hier behandelten Frage; er erörtert den hohen sittlichen Werth der Wahrhaftigkeit, welche Tugend Kant auch später, 1797 in seiner Tugendlehre mit gleicher Rigorosität obenan stellt. Die Bedenken gegen diese Auffassung sind bereits dort in den Erläut. (B. 59 Abth. II. S. 138) dargelegt worden. Das, was Kant in der Anm. S. 140 über den Eid sagt, erschüttert dessen Wesen. Einen Eid kann nur Derjenige wahrhaft schwören, welcher an einen allwissenden und gerechten Gott wirklich glaubt; der Eid ist keine blosse Unterwerfung unter einen richtenden Gott, wenn es einen solchen geben sollte. Einen solchen Eid kann selbst der Richter nicht annehmen; vielmehr hört die Möglichkeit der Eidesleistung für den auf, der nicht wirklich und unbedingt an Gott glaubt. Kant ist auf diese Aushülfe nur gekommen, weil er in seiner Kr. d. r. Vern. die Erkenntniss Gottes für unmöglich erklärt hatte; allein dies hindert nicht, dass man an Gott glauben kann, wie es ja bei Kant selbst der Fall war.

Geht man auf die Abhandlung Kant's hier zurück, so sind seine Angriffe gegen die gewöhnlichen, die Theodicee betreffenden Rechtfertigungen einschliesslich der von

Leibnitz treffend, aber sein positives Resultat ist dürftig und läuft darauf hinaus, dass das Missverhältniss zwischen sittlichem Lebenswandel und Glück in dieser Welt für den Menschen unerklärlich bleibe. — Der Realismus ist nicht so bescheiden. Nach ihm ist das Sittliche nur das Ergebniss der Gebote erhabener, aber doch endlicher Autoritäten, welchen keine Macht über die Natur und deren Kräfte in der Weise beiwohnt, dass sie den sittlich Handelnden vor Uebeln schützen könnten. Die Kollision wird also im Realismus dadurch gehoben, dass das Sittliche nicht als der Ausfluss des Willens eines wirklichen allmächtigen Gottes angesehen wird, sondern nur als der eines geglaubten und durch endliche Menschen vertretenen Gottes und anderer irdischer Autoritäten. Deshalb ist es verkehrt, von der Befolgung dieser Gebote eine Würdigkeit zum Glück abzuleiten. Vielmehr liegt die Befriedigung beim sittlichen Handeln in der Seelenruhe und Selbstachtung, welche sich mit dem sittlichen Handeln untrennbar verbinden; sie sind zwar keine Lust, aber nehmen doch dem Unglück seinen härtesten Druck.

Für das Glück wirkt das sittliche Handeln nur insofern als Mittel, als die Gebote der Autoritäten, namentlich die des Volkes durch den Nutzen und die Lust, d. h. durch das Streben nach Glück bestimmt werden und aus einer Jahrhunderte langen Erprobung sich als die besten Wege ergeben haben, auf denen das Glück für alle Glieder eines Volkes am sichersten erreicht werden kann. Deshalb hat der sittlich Handelnde auch eine Wahrscheinlichkeit für sich, dass er dadurch glücklich werden wird; aber es ist nur eine Wahrscheinlicckeit, die für den Einzelnen durch viele Ausnahmen durchbrochen werden kann und nur im grossen Durchschnitt sich als eine Wahrheit bewährt. Die öffentliche Meinung stimmt dieser blos bedingten Bedeutung des Sittlichen, wie sie Spinoza und der Realismus aufstellen, nicht bei, sondern ihr gilt das Sittliche als ein Absolutes, selbst wenn dabei nicht auf Gott zurückgegangen wird. Sie ist deshalb genöthigt, eine andere Lösung zu suchen und vermag in dieser Beziehung nur auf jene Seelenruhe, welche die Folge des sittlichen Handelns ist, zu verweisen. Da dies aber bei einer absoluten Natur des Sittlichen das menschliche Gemüth noch nicht befriedigt, so ist diese

Meinung nach Art der Stoiker genöthigt, diese Seelenruhe zu einer Art von Lust zu machen und dadurch das verlangte Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glück herzustellen. (Man sehe B. XI. 73. 101. 102.)

V.

Das Ende aller Dinge.

1794.

(B. XXXVII. Abth. II. 161.)

1. Titel. S. 161. Dieser Aufsatz erschien zuerst in der Berliner Monatsschrift Juni 1794. In den spätern Abdrücken desselben befindet sich am Ende der ersten Anmerkung (S. 165) noch eine Verweisung auf Sonnerat's Reise. Diese Bemerkung rührt aber nicht von Kant her, sondern von Biester, dem Herausgeber der Monatsschrift, und ist deshalb hier, wie in den Ausgaben der Werke Kant's von Hartenstein, weggeblieben, während sie in der Rosenkranz'schen Ausgabe der Werke Kant's B. VII. S. 413 sich noch vorfindet.

Dieser Aufsatz Kant's, welchen er in seinem 70. Jahre nach Vollendung seiner Hauptwerke und nach Abschluss seines Systems verfasst hat, ist von einer eigenthümlichen Natur. Er stimmt in mehreren Punkten mit Kant's Hauptwerken nicht überein und legt daneben die Schwierigkeiten dar, in welche Kant's Lehre von der Zeit, als einer blossen Form des menschlichen Vorstellens, in Bezug auf das Dasein und auf das sittliche Handeln verwickelt; so dass man eher einen Gegner Kant's, als diesen selbst für den Verfasser zu halten geneigt sein könnte. Dies sonderbare Verhältniss der Schrift zu Kant's Hauptwerken ist schwer zu erklären; zum Theil mag es aus dem Bestreben hervorgegangen sein, seine Lehre über Raum und Zeit dem grösseren Publikum, auf welches die Zeitschrift berechnet war, verständlicher zu machen; mehr aber scheinen hier noch die religiösen Ansichten Kant's, denen er in seinem höhern Alter noch fester anhing, wie früher, eingewirkt zu haben. Die

Lehren der christlichen Religion über ein jüngstes Gericht und eine ewige Strafe und Lohn je nach dem Verhalten der Menschen auf dieser Erde mochte Kant nicht aufgeben und er sucht sie deshalb hier mit den Grundsätzen seines philosophischen Systems in Uebereinstimmung zu bringen. Diese Aufgabe war indess bei strenger Festhaltung des Systems unlösbar; deshalb wird Kant hier von dem Uebergewicht seines religiösen Glaubens zu Ansichten verleitet, die sich mit seiner Philosophie schwer vereinigen lassen. Es war Kant, nachdem er sein System abgeschlossen und der Gelehrtenwelt übergeben hatte, ein Bedürfniss, nunmehr auch die Rechnung mit sich selbst in seinem Innern zwischen Glauben und Wissen abzuschliessen. Hier, frei von den Rücksichten auf die Welt, konnte der Glaube sich stärker geltend machen; das religiöse Gefühl erhielt die Oberhand über das strenge Denken, und Kant trägt kein Bedenken, bei diesem Ausgleich in seinem Innern jenes mit stärkerer Gewalt auftreten zu lassen. Es kam ihm vor Allem auf seine eigne Beruhigung an; auf Befreiung aus dem Kampf zwischen Glauben und Wissen für seine eigne Person. Deshalb diese Nachgiebigkeit des Denkens in dem vorliegenden Aufsatz. Wenn Kant denselben auch veröffentlichte, so geschah es wohl in der gutgemeinten Absicht, auch Andern aus diesem Kampfe herauszuhelfen und ihnen in dem Glauben den Trost zu bieten, den er in der Wissenschaft ihnen genommen hatte.

2. Das natürliche Ende. S. 170. Die religiöse Ausdrucksweise „aus der Zeit in die Ewigkeit eingehen“ fasst Kant in dem Sinne seines Idealismus als ein Ende aller Zeit auf. Er folgert hier daraus, dass der am letzten Punkte der Zeit vorhandene Zustand des Menschen mit seinem Lohne oder seiner Strafe dann ein unveränderlicher sein werde, weil jede Veränderung nur in der Zeit möglich sei. Allein dieses Eintreten eines Zeitlosen nach dem Zeitlichen ist eine falsche Anknüpfung, die nach Kant's eigner Lehre nicht zugelassen werden kann; denn die jetzige zeitlich verlaufende Welt ist ja nur „Erscheinung“; das eigentlich Seiende, die Dinge-an-sich, sind schon jetzt zeitlos und sind deshalb schon jetzt das, was sie auch bei dem Aufhören der Zeit sein werden; die ganze sinnliche und zeitliche Welt ist ja

nur die Erscheinung dieser ausserhalb der Zeit stehenden unveränderlichen Welt. Deshalb passt die Darstellung, welche Kant hier giebt, weder zu seiner theoretischen Lehre von der Zeit, noch zu seiner praktischen Vernunft; denn auch hier ist der zeitlose intelligible Charakter des einzelnen Menschen das allein Wahre und Seiende; das menschliche in der Zeit verlaufende Handeln ist nur die in der Form einer Erscheinung sich zeigende Darstellung jenes intelligiblen Charakters, und deshalb ist auch hiermit schwer zu vereinigen, wie eine im Laufe der Zeit eingetretene und am Ende der Zeit bestehende Besserung jenem intelligiblen Charakter gegenüber den Maassstab für den dann eintretenden zeitlosen Zustand abgeben kann. Dies bestätigt das in Erl. 1 Gesagte; Kant giebt mit seinem Systeme zu Gunsten der religiösen Lehre nach.

Die Meinung Kant's von dem allmählichen sittlichen Fortschritt der Menschheit steht ebenfalls mit der Zeitlosigkeit der Dinge-an-sich in Widerspruch; denn das Sittliche rechnet Kant zu den Dingen-an-sich; überdem ist diese Annahme auch empirisch höchst zweifelhaft, da der Inhalt der sittlichen Gebote sich nicht gleich bleibt, vielmehr im Laufe der Zeit sich ändert, und überdem jeder Mensch in der Aneignung desselben und in Ueberwindung seiner Leidenschaften von vorn anfangen muss. (B. XI. 196.)

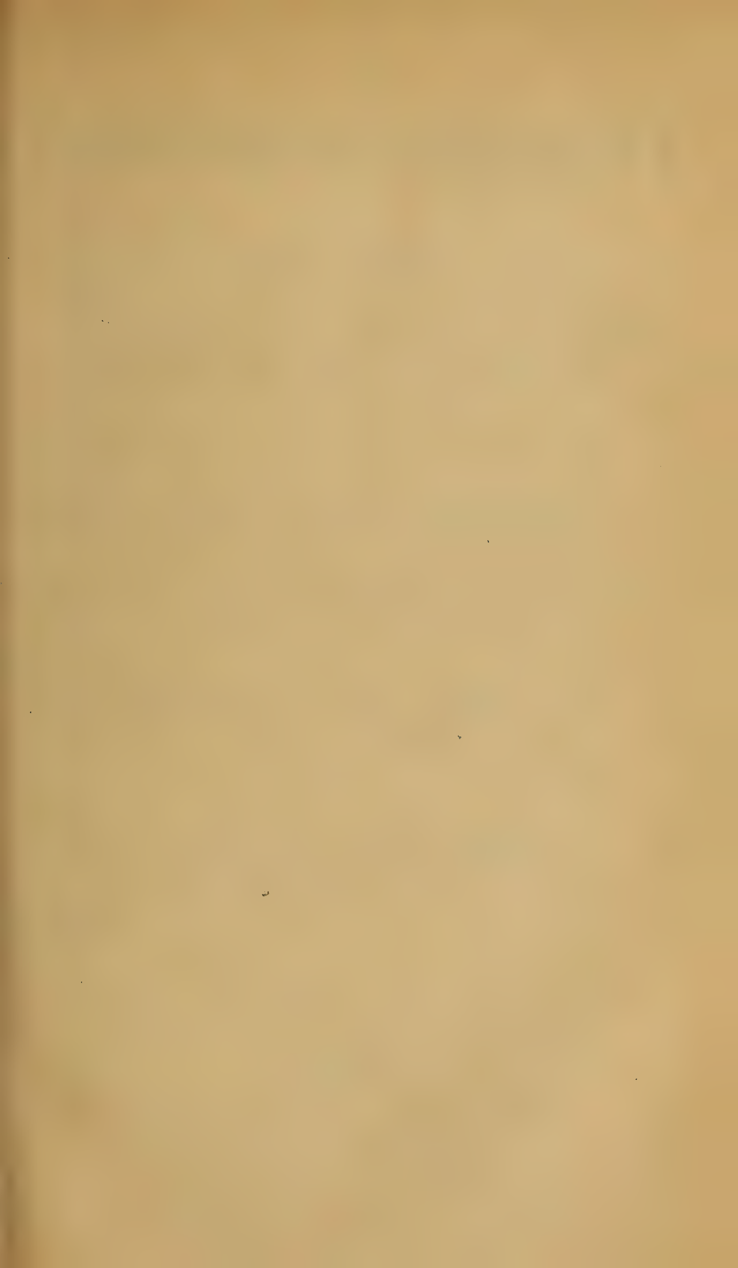
3. Schluss. S. 178. Kant giebt hier S. 171—173 eine treffende Schilderung der Schwierigkeiten, in welche ein zeitloses Sein den Menschen verwickelt; selbst ein Gegner seines Idealismus würde dies nicht besser haben darlegen können. Auch das von Kant in seinen ethischriften aufgestellte Prinzip einer allmählichen Annäherung des Menschen an das sittliche Ideal, worauf Kant auch den Unsterblichkeitsglauben stützt, wird hier als etwas Verkehrtes S. 173 dargelegt, was dann Hegel aufgenommen hat und in den Ausspruch kleidete, dass die Idee nicht so schwächlich sei, um immer nur im Sollen verharren zu müssen und nie wirklich werden zu können.

Laokiun (S. 173) ist der Name eines angeblichen chinesischen Weisen, dem der von Kant hier erwähnte Grundsatz zugeschrieben wird. Kant nennt dieses System

des Nihilismus noch ein Ungeheuer; er kannte die Lehre des Buddha noch zu wenig und würde es nicht für möglich gehalten haben, dass dieses Nirwahna der Indier von deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts wieder als die höchste Weisheit proklamirt werden würde.

Die Ausführungen S. 173 u. f. beziehen sich auf die zu Kant's Zeit viel besprochenen Reformen des Glaubens und der Kirche, die ja in Frankreich damals auch thatsächlich vollzogen wurden. Die späteren Ausführungen über den Hinzutritt der Liebe zu der moralischen Triebfeder der Achtung sind in hohem Grade auffallend, da sie geradezu den Ausführungen Kant's in seinen ethischen Hauptschriften widersprechen, nach denen das Sittliche lediglich darauf beruht, dass es aus Achtung vor dem Gebot und kategorischen Imperativ der Vernunft, unter Abhaltung aller Motive der Lust (Heteronomie des Willens) vollzogen wird. Kant hat die Liebe ausdrücklich zu den natürlichen Trieben gerechnet, welche selbst, wenn sie zu der Wohlthätigkeit bestimmen, dennoch dieser Wohlthätigkeit den sittlichen Werth benehmen. (B. XXVIII. S. 38. 49. 67 und B. XXIX. S. 11. 225. 227. 237.) Es ist deshalb schwer zu fassen, wie Kant hier die Liebe „als ein unentbehrliches Ergänzungsstück“ der Sittlichkeit bezeichnen kann und wie er am Schluss einen Verfall aller Moralität prophezeien kann, wenn die Gebote der christlichen Religion nicht mehr aus Liebe, sondern nur aus Achtung vor der Autorität erfüllt werden sollten. Ebenso ist die Auslegung, welche Kant hier den biblischen Verheissungen von Lohn und Androhungen von Strafen giebt, gewaltsam und den Zeiten, in denen die Schriften des neuen Testaments entstanden sind, widersprechend.

Druck von B. Boll in Berlin, Mittelstr. 29.



Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Sechszigster Band.

Erläuterungen zu Kant's Schriften zur Naturphilosophie.

Leipzig 1877.

Erich Koschny

(L. Heimann's Verlag).

Erläuterungen

zu

Kant's Schriften

zur

Naturphilosophie.

Herausgegeben

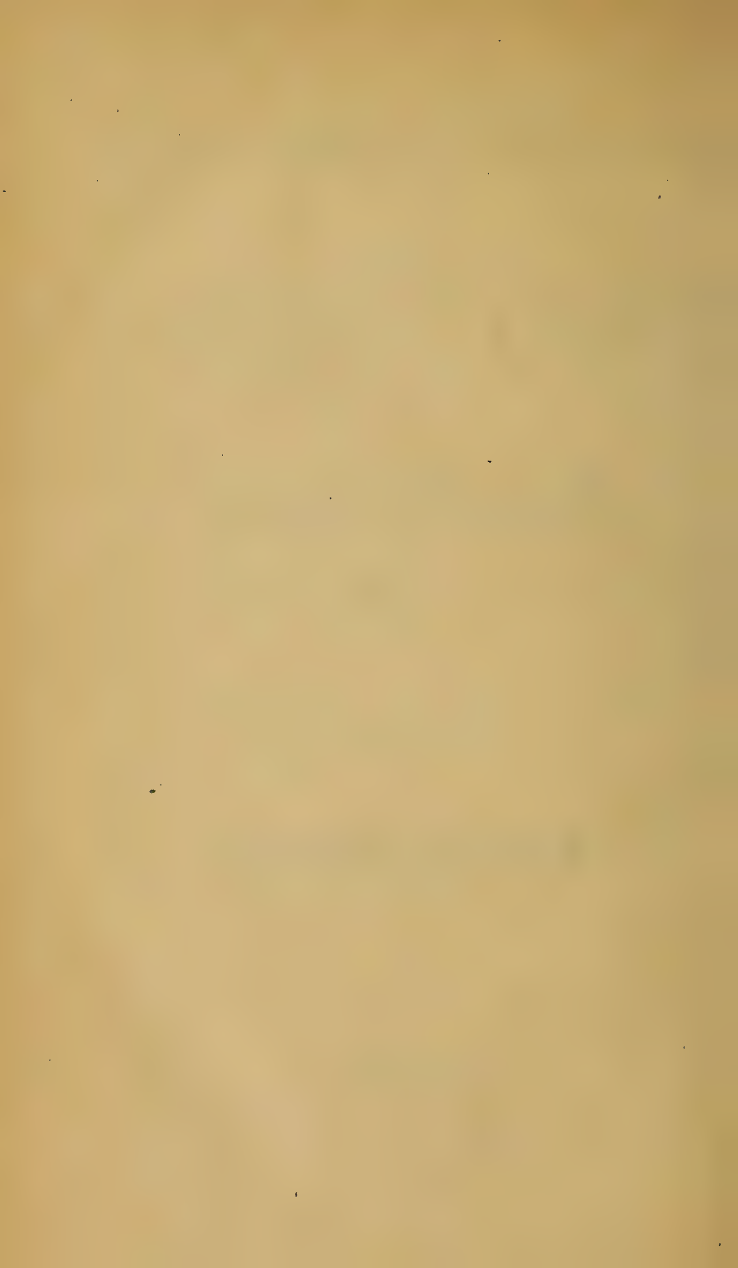
von

J. H. v. Kirchmann.

Leipzig 1877.

Erich Koschny

(L. Heimann's Verlag).



Vorwort.

Die Schriften Kant's zur Naturphilosophie, für welche hier die Erläuterungen folgen, sind in den beiden Abtheilungen des 49sten Bandes der philosophischen Bibliothek enthalten. Bei deren Erläuterung sind die bisherigen Grundsätze im Allgemeinen festgehalten worden; es sind also zunächst die äussern Anlässe, welche Kant zu diesen Abhandlungen bestimmt haben, und die genaue Zeit ihrer Abfassung, so wie die Verhältnisse, in denen Kant sich dabei befand, so weit dies alles zu ermitteln war, angegeben worden. Dann ist der innere Zusammenhang, in dem jede dieser Schriften mit dem geistigen Entwickelungsgange Kant's steht, insbesondere ihre Beziehung auf seine beiden Perioden, als Anhänger von Leibnitz und Wolf, und dann als selbstständiger Begründer des kritischen Systems, dargelegt worden. Hieran schliessen sich die Erklärungen der schwierigern Begriffe und Stellen dieser Schriften, und mit diesen ist dann auch eine formelle und materielle Kritik ihres Inhaltes verbunden worden. Diese Kritik hatte indess bei diesen naturwissenschaftlichen Schriften Kant's ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Kant begann seine wissenschaftliche und schriftstellerische Thätigkeit nicht mit philosophischen Arbeiten, sondern mit mathematischen und physikalischen. Er war in diesen Gebieten gut bewandert und hatte die

Werke Newton's, Leibnitz's, Wolf's, Euler's, Bernoulli's und vieler andern damals in diesem Gebiete bedeutenden Autoritäten sorgfältig studirt. Es ist deshalb unzweifelhaft, dass diese Schriften Kant's, welche auf solchem guten Grunde mit seinem hervorragenden Scharfsinn ausgearbeitet waren, zu den bedeutendsten in diesen Gebieten für die damalige Zeit gehörten. Trotzdem fanden diese Schriften verhältnissmässig nicht den Beifall und die Geltung, welche seinen spätern Schriften in andern Fächern zu Theil wurden. Zum grossen Theil mag dies daher rühren, dass diese naturwissenschaftlichen Schriften, einzelne ausgenommen, nicht so streng mathematisch ihre Aufgaben behandeln, wie der Mathematiker von Fach es verlangen mochte, und dass sie trotzdem für das grössere Publikum nicht populär genug waren, um, ohne genauere mathematische und physikalische Kenntnisse verstanden zu werden. Auch mögen die Fachgelehrten durch die schwankende Stellung, welche viele dieser Schriften zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft einnehmen, abgestossen worden sein.

Für die Gegenwart kommt noch hinzu, dass keine besondere Wissenschaft in dem Jahrhunderte, was seit jenen Schriften verflossen ist, grössere Fortschritte gemacht und ihren realen Inhalt stärker vermehrt hat, als die Naturwissenschaft. Für den Kenner derselben in ihrem heutigen Zustande ist deshalb vieles in diesen Schriften veraltet und durch spätere Entdeckungen widerlegt.

So erhob sich für eine jetzt vorzunehmende Kritik dieser Schriften zunächst die Frage, wie sich dieselbe hier überhaupt zu verhalten habe. Man könnte meinen, es genüge, die neuern Resultate einfach den falschen Sätzen Kant's gegenüberzustellen; man könnte vielleicht auch für nöthig halten, auf die Beweise jener neuern Resultate einzugeben, um damit die Ueberzeugung, dass Kant im Irr-

thum befangen gewesen, zu verstärken. Ein solches Verfahren hätte indess unvermeidlich zu analytischen Rechnungen geführt, welche ohne Benutzung der Infinitesimalrechnung sich nicht begründen liessen. Auch konnte dieser Weg schon deshalb nicht eingeschlagen werden, weil bei dem grössern Theile des gebildeten Publikums, für welches die phil. Bibliothek zunächst bestimmt ist, die geläufige Kenntniss dieser höhern Gebiete der Mathematik nicht vorausgesetzt werden kann. Dazu kommt, dass bei einem solchen Verfahren das Eindringen in den Geist dieser Schriften Kant's und ihr tieferes Verständniss nicht gewonnen werden kann. Dazu gehört wesentlich, dass auch die Stelle dargelegt werde, wo der Schriftsteller von der Wahrheit ab, und in den Irrthum gerathen ist; zugleich muss der Grund dieses Abweichens in den falschen Weg deutlich gemacht werden. Denn zu jeder vollständigen Widerlegung gehört nicht blos der Beweis, dass der Schriftsteller geirrt, sondern auch, weshalb er trotz seiner reichen Kenntnisse und seines guten Verstandes und Willens geirrt habe. In dieser Richtung ist deshalb vorwiegend die hier mit den Erläuterungen verbundene Kritik geübt worden. Da Kant bei seinen Schriften zur Naturwissenschaft nur die einfachsten Sätze aus der Geometrie, Arithmetik und Mechanik zu Grunde legt, so war es möglich, auch bei deren Kritik diese Schranke einzuhalten und sie damit so allgemein-verständlich zu bieten, wie es diese Schriften Kant's selbst sind.

Handelte es sich hier um die Arbeiten eines unbedeutenden Gelehrten, so könnte man diese Art der Kritik für eine nutzlose Verschwendung von Zeit und Kraft erklären; allein bei den Schriften Kant's fällt dieser Vorwurf hinweg. Sie ist nicht allein der einzige, wenn auch mühsame Weg, in den Geist dieser Schriften und in

Kant's Denkweise vollständig einzudringen und damit auch das volle Verständniss seines philosophischen Systems vorzubereiten; sie ist auch der beste Weg, um durch das Studium von Kant's Schriften die eigne philosophische Ausbildung so zu fördern, dass sie die reichlichsten Früchte trägt, gleichviel ob man dabei ein Anhänger Kant's bleibt, oder seinen transscendentalen Idealismus als einen Irrweg erkennt, auf dem selbst ein so grosser Geist, wie Kant, die Wahrheit verfehlen musste.

In diesem Sinne hat der Unterzeichnete sich bestrebt, die Erläuterungen zu diesen naturwissenschaftlichen Schriften Kant's abzufassen. Sie sind dadurch allerdings weitläufiger geworden, als die Sache für sich allein erforderte; jedoch werden jene oben angedeuteten Zwecke dies rechtfertigen.

Die wichtigsten Schriften Kant's in diesem Fache sind die drei, welche in Band 49 der phil. Bibl. vorangestellt worden sind. Mit ihnen beginnen deshalb auch die Erläuterungen; erst dann folgen die kleinern Schriften in chronologischer Ordnung. Es ist dies geschehen, weil jene drei Schriften gleichsam die Grundlage und den Schlüssel zu Kant's Anschauungs- und Behandlungsweise naturwissenschaftlicher Fragen bilden. Wenn der Leser hier in dem sorgfältigen Studium derselben ausgehalten und der zum Theil mühsamen Aufspürung der Quellen ihrer Irrthümer gefolgt ist, so hat er die Vorbedingungen gewonnen, um die übrigen Schriften dieses Gebietes mit Leichtigkeit zu verstehen und mit Genuss zu lesen.

Im Allgemeinen fallen die meisten dieser Schriften in die vorkritische Periode Kant's; aus der kritischen ist mit Ausnahme zweier kleinen Schriften speziellern Inhalts, nur *eine* grössere unter dem Titel: „Metaphysische

Anfangsgründe der Naturwissenschaft" vorhanden. Es kann dies bei dem Gegensatz beider Perioden sonderbar erscheinen; allein bei näherer Betrachtung ergiebt sich die auffallende Erscheinung, dass auch diese Schrift sich ganz auf den Boden stellt, den Kant für die Naturwissenschaft in seiner ersten Periode eingenommen hatte, und dass aus der zweiten Periode nur Einzelnes, aber mehr als Arabeske und Ausputz, und nicht als neue Grundlage dieser Schrift hinzugefügt ist. Vielleicht ist kein Umstand mehr, wie dieser geeignet, gegen den kritischen Idealismus von Kant's zweiter Periode bedenklich zu machen. Eine Metaphysik der Natur, die sich ausdrücklich als solche auf dem Titel angekündigt und dennoch von den Grundprinzipien des neuen kritischen Systems in ihrem wesentlichen Inhalte keinen Gebrauch machen kann, sondern überall auf die aus der Erfahrung durch Induktion gewonnenen Gesetze zurückgehen und diese ihren Folgerungen zu Grunde legen muss, wird nothwendig gegen die Wahrheit jenes Idealismus überhaupt bedenklich machen müssen. Nichts zeigt deutlicher als dieser Umstand, dass Kant durch seine Umwandlung der Gegenständlichkeit des Raumes und der Zeit in subjektive Formen der menschlichen Sinnlichkeit die Erkenntniss in Bezug auf diese beiden wichtigen Gegenstände nicht im mindesten gefördert hat, sondern dass das Resultat zuletzt auf eine blosse Veränderung der Namen hinausläuft. Statt von dem Gegenstande selbst, spricht Kant von Erscheinungen, aber er muss für die in diesen Erscheinungen herrschenden Gesetze alles das als gültig anerkennen, was die frühere Wissenschaft auf Grund der Beobachtung aus ihnen, als wirklichen Gegenständen, abgeleitet hatte; nur dann und wann versucht Kant eine sich darbietende Schwierigkeit durch die Umwandlung des Raumes und die Zeit auf eine blosse

subjektive Form, zn lösen, welche Versuche aber in den Erläuterungen leicht als vergebliche oder nutzlose nachgewiesen werden konnten.

Am mühseligsten war die Erläuterung der dritten Schrift über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte. Sie ist die erste Schrift Kant's, mit der er in die Oeffentlichkeit getreten ist, und sie hält sich noch ganz innerhalb der Gesetze der Mechanik und Geometrie. Die Schwierigkeit ihrer Erläuterung entspringt wesentlich aus der babylonischen Sprachverwirrung, welche damals in Bezug auf die Worte Kraft und lebendige Kraft unter den Gelehrten bestand. Diese führte zu höchst sinnreichen Beweisen und Gegenbeweisen, die meist in geometrischer Weise geführt wurden und vielfach für den Ungeübten schwer zu verstehen sind. Aber selbst der mit dieser Wissenschaft Vertraute hat Mühe, sich in diesen Wirrwarr immer zurecht zu finden und die Punkte nachzuweisen, in denen bei den einzelnen Paragraphen der Irrthum steckt. Die Erläuterungen sind deshalb hier weitläufiger gerathen, als es dem Unterzeichneten selbst lieb ist; indess wird der Leser, wenn er dabei aushält, doch eine grosse Gewandtheit in Behandlung mechanischer Fragen als Lohn gewinnen, und diese Gewandtheit wird ihm bei dem Studium der neuern Werke über Mechanik die besten Dienste leisten.

Die dann folgenden kleinern Schriften, Aufsätze, Dissertationen, Rezensionen, behandeln Spezialfragen aus der Mechanik, Astronomie, Geologie und Physiologie; nur bei den beiden, lateinisch geschriebenen Dissertationen No. VI. und VII. tritt eine philosophische Behandlung des Gegenstandes hervor. Sie kennzeichnen sich alle, trotz ihrer materiellen, aus dem damaligen Zustand der Naturwissenschaften geflossenen Irrthümer, als ächte Kinder des Kant'schen Geistes, der überall kurz und

bündig auf die Sache selbst losging und den Kern der Frage meist sehr glücklich erfasste. Ihr Studium ist nicht blos unterhaltend, sondern auch belehrend, weil sie zeigen, welche Mühe es gekostet hat, die Naturwissenschaft auf ihre jetzige Höhe zu bringen, und wie schon Kant bei diesen Fragen das grosse Prinzip der Beobachtung und Induktion mit musterhafter Strenge eingehalten hat.

Die von Rink 1802 auf Kant's Anlass aus dessen Notizen herausgegebene physische Geographie ist als nicht zu den ächten Schriften Kant's gehörend, von der hier gebotenen Gesammtausgabe der Kant'schen Werke ausgeschlossen worden. Diese Geographie ist namentlich in ihrem ersten Theile eine Arbeit, welche halb dem Rink und nur halb dem Kant angehört; die Lehre Kant's hat dadurch eine solche Entstellung erhalten, dass schon Vollmer und Andere diese Mängel hervorgehoben haben und Hartenstein in seiner ersten Gesammtausgabe der Kant'schen Werke sogar zweifelt, ob man an dieser Schrift etwas Kant's Würdiges vor sich habe. Kant wird jedenfalls bei seinen mündlichen Vorträgen Vieles ergänzt und berichtigt haben, was bei Rink als dürftige Kompilation aus den verschiedensten Zeiten sich darstellt. Dazu kommt, dass der Inhalt dieser Schrift mehr, wie der einer andern Kant's durch die grossen Fortschritte der Naturwissenschaft in diesem Jahrhundert antiquirt worden ist. Aus diesen Gründen und um die vorliegende Ausgabe von Kant's Werken nicht ohne Noth zu vertheuern ist diese ziemlich starke Schrift von der Sammlung ausgeschlossen worden. Um indess den Wünschen einzelner Liebhaber nachkommen zu können, wird diese Geographie in der Rink'schen Bearbeitung in einem besondern Bande von gleichem Format wie die Gesammtausgabe abgedruckt und mit einem Vorwort des Unterzeichneten versehen

als Bd. 76 der philosophischen Bibliothek noch im laufenden Jahre erscheinen. Auch sind, um der Vollständigkeit willen, zugleich die 4 Dissertationen, welche Kant lateinisch abgefasst und welche in Bd. 33 und 49 der phil. Bibliothek nur in deutschen Uebersetzungen geliefert worden sind, in der Ursprache mit aufgenommen worden, so dass Denen, welchen es daran liegt, Kant's Werke in grösster Vollständigkeit zu besitzen, durch Anschaffung dieses Supplementbandes die Gelegenheit dazu geboten ist.

Berlin, im August 1877.

v. Kirchmann.

Verzeichniss

der in diesem Bande erläuterten Schriften Kant's.

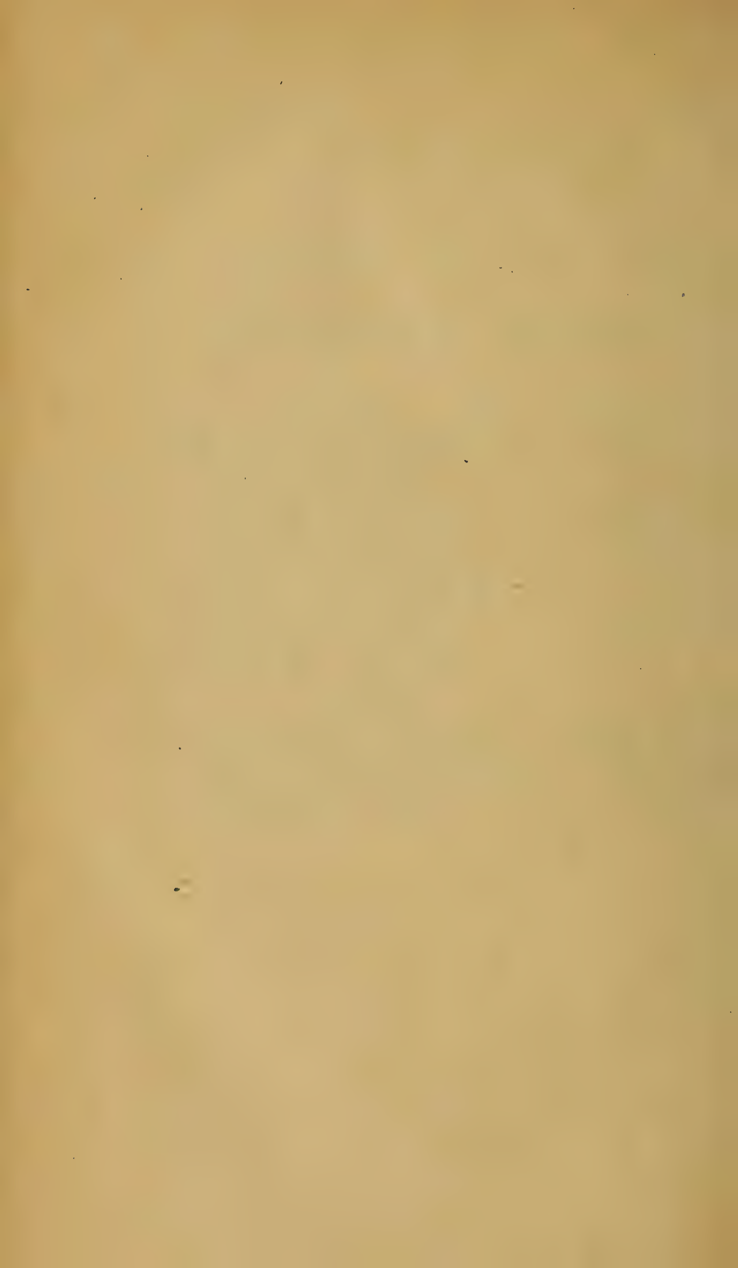
Erklärung der Abkürzungen.

Bd. I. oder Bd. XI. oder
Bd. 49, Abth. II. bedeutet den ersten oder elften oder vom 49. Bd. die zweite Abtheilung der phil. Bibliothek. Die nebenstehende deutsche Ziffer bedeutet die Seitenzahl.

Kr. d. r. V. . . . . Kant's Kritik der reinen Vernunft (Bd. II. der phil. Bibliothek.)

Ph. d. W. 309 . . . . Die Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Bd. I. Seite 309. Berlin 1864 bei J. Springer.

Die Ziffern am Anfang jeder Erläuterung beziehen sich auf dieselben in dem Text befindlichen Ziffern und zeigen nebst der dabei befindlichen Seitenzahl die Stelle in Bd. 49 Abth. I. und II., auf welche die Erläuterung sich bezieht.



Erläuterungen

zur ersten Abtheilung.

I.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt.

1755.

(B. 49. Abth. I. S. 1.)

1. Titel. S. 1. Diese Schrift hat Kant während der Zeit, wo er als Hauslehrer in der Familie des Grafen Kaiserling in Preussen lebte, ausgearbeitet und 1755 noch vor seiner Habilitation als Privatdozent bei der Universität in Königsberg, die in demselben Jahre erfolgte, veröffentlicht. Kant legte grossen Werth auf diese Schrift und hoffte von ihr das Beste für seine Laufbahn als Universitätslehrer. In diesem Bewusstsein widmete er die Schrift dem König Friedrich II. Trotzdem liess Kant sonderbarerweise die Schrift anonym erscheinen, und unglücklicherweise verfiel der Verleger während des Druckes in Konkurs; sein Waarenlager wurde versiegelt, und die Schrift gelangte weder an den König, dem sie gewidmet war, noch überhaupt in den Verkehr. Es war dies ein harter Schlag für Kant, der dadurch seine so berechtigten Hoffnungen aufgehalten sah. Erst später gelangte die Schrift in das Publikum und obgleich sie in einigen Jahren vergriffen war, mochte sich Kant doch zu keiner zweiten Ausgabe entschliessen. Er gestattete nur, dass J. Fr. Gensichen in seinem Buche: „W. Herschel

über den Bau des Himmels 1791“ einen Auszug davon übernahm. Indess erstreckt sich auch dieser nur bis zu dem Kapitel über den Saturn, weil Kant, wie Gensichen versichert, „sich nicht bewegen liess, noch mehr aus „jener Schrift noch einmal vorzulegen; das Uebrige ent- „halte zu sehr blosse Hypothesen, als dass er es jetzt „(1791) noch ganz billigen könnte.“ Dennoch erschien 1797, aber ohne Kant's Mitwirkung, eine zweite Ausgabe bei Webel in Zeitz mit Anmerkungen, welche mehrere Auflagen erlebte.

Kant war bei Veröffentlichung dieser Schrift 31 Jahr alt. Neun Jahre vorher hatte er seine erste Schrift, die „Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte“ (B. 49, Abth. 2. S. 1.) veröffentlicht und 1754 nur zwei physikalische, von der Akademie zu Berlin gestellte Fragen öffentlich beantwortet. Auch die in den folgenden Jahren erschienenen Schriften Kant's zeigen, dass er sich um diese Zeit hauptsächlich mit den Naturwissenschaften beschäftigte. Als bei dem im Jahre 1756 ausgebrochenen siebenjährigen Kriege die Russen Königsberg fünf Jahre lang besetzt hatten, hielt Kant auch vor russischen Offizieren Vorträge über einzelne Gegenstände der Physik und der physischen Geographie. Erst um das Jahr 1760 wandte sich Kant logischen und metaphysischen Arbeiten zu.

2. Vorrede. S. 22. Diese Vorrede ist in einem bessern Deutsch und leichtern Styl geschrieben, als viele spätern Schriften Kant's, selbst aus seiner zweiten kritischen Periode. Man sieht, dass Mathematik und Naturwissenschaft dem Geiste Kant's am meisten zusagten, dass er sich hier ganz zu Hause fühlte und deshalb auch leicht und bündig sich hier ausdrücken konnte, während sein späterer Kriticismus mit der sinnlichen Wirklichkeit und der Naturwissenschaft so in Widerspruch stand und in seiner weitern Entwickelung sich so schwer mit der Erfahrung vereinigen liess, dass in dem Bestreben, diesen Gegensatz zu überwinden, selbst der Styl bei Kant zu leiden hatte.

Der grössere Theil der Vorrede behandelt religiöse Bedenken. Kant hat die hier gegebene Lösung später ausführlicher in seiner Abhandlung über den einzig mög-

lichen Beweisgrund für das Dasein Gottes 1763 entwickelt (B. XXXVII. Abth. 2. 11 u. f.); namentlich handeln darüber die 4., 5. und 6te Betrachtung. Auch ist dort bereits in den Erläuterungen 24—29 zu diesen Stellen (B. 59. Abth. 2. S. 35) gezeigt worden, dass diese Auffassung Kant's nicht das beweise, was er sich vorgesetzt hatte. Die aus dem Zusammenwirken der elementaren Stoffe und ihrer Kräfte hervorgehenden zusammengesetzten Körper und Vorgänge in der Natur nehmen für die menschliche Betrachtung den Schein einer vorbedachten Zweckmässigkeit nur deshalb an, weil die unzweckmässigen, d. h. die den elementaren Kräften nicht zu widerstehen fähigen Bildungen wieder untergehen, also blos die sich erhalten, welche mit diesen Elementen übereinstimmen. Deshalb bleibt das Hervorgehen von anscheinend zweckmässigen Bildungen aus bestimmten Elementen in Wahrheit nur die einfache Folge der Causalität dieser Elemente, ohne dass eine leitende Vorsehung dafür nöthig ist. Wenn diese Elemente und ihre Kräfte in anderer Weise gesetzt worden wären, würden dann sicherlich auch andere, aber ihnen ebenso entsprechende Bildungen von zusammengesetzten Körpern hervorgegangen sein. Es wäre dann der gleiche Schein einer vorbedachten Zweckmässigkeit vorhanden, wie jetzt.

Wenn Kant des Lucrez hier und sonst öfters gedenkt, so ist zu bemerken, dass Kant schon auf dem Gymnasium sich mit des Lucrez Lehrgedicht *De natura rerum*, in welchem die Lehre des Epikur über die Entstehung der Welt ausführlich vorgetragen wird, so vertraut gemacht hatte, dass er noch in spätern Jahren lange Stellen daraus ohne Stocken hersagen konnte.

Im weitern Verlaufe der Vorrede giebt Kant eine interessante Darlegung über die Anlässe, welche ihn zu der in dieser Schrift entwickelten Hypothese geführt haben. Newton's *Principia philosophiae naturalis mathematica* waren 1686 erschienen. In ihnen wurde das jetzt bestehende Sonnensystem mit seiner Bewegung der Planeten und Satelliten aus dem Gravitationsgesetz erklärt; allein auf die Art, wie dieses System zuerst entstanden sein könne, hatte Newton seine Untersuchungen nicht ausgedehnt. Es wurden deshalb auch nach Newton von Leibnitz, Whiston, Buffon, Franklin und

Andern mannichfache, grösstentheils phantastische Hypothesen hierüber aufgestellt, die Kant entweder nicht gekannt oder nicht des Erwähnens werth gehalten hat. Auch das, was Kant von Maupertuis und Wright entlehnen konnte, war im Ganzen wenig. Auffallend ist dagegen, dass Kant der Hypothese des Descartes in dem dritten Theile von dessen Prinzipien der Philosophie (B. XXVI. 85 u. f.) nicht gedenkt. Danach hatte Descartes schon 1644 eine rein auf mathematischen und mechanischen Prinzipien aufgebaute Hypothese über die Entstehung unseres Sonnensystems und der Himmelskörper überhaupt aufgestellt; Descartes stand deshalb in Bezug auf strenge Methode der Entwickelung dem Gedanken Kant's am nächsten; indess hatte er dabei die Gravitation nicht benutzt und überhaupt Annahmen aufgestellt, welche sich dem mathematischen Kalkül entzogen; deshalb hatte schon Newton sich von Descartes abgewendet und deshalb mag auch Kant seiner nicht weiter erwähnt haben. Hiernach ist der in dieser Schrift entwickelte Gedanke über die Entstehung unseres Sonnensystems das ausschliessliche Eigenthum Kant's. Laplace hat diesen Gedanken dann weiter entwickelt und bis jetzt haben die grossen Fortschritte der Naturwissenschaften im Laufe von 120 Jahren nur dazu gedient, die Richtigkeit dieser Hypothese in ihren Grundzügen noch wahrscheinlicher zu machen. Um so auffallender ist es, dass diese Schrift Kant's von seinen Zeitgenossen nicht mit der Bewunderung aufgenommen worden ist, welche sie in so hohem Maasse verdient. Gerade die Einfachheit der Hypothese und ihre streng mathematische Ableitung aus wenigen elementaren Gesetzen scheinen das grosse Publikum in seinem Urtheile über den hohen Werth derselben getäuscht zu haben.

3. Erster Theil. S. 46. Zu dem Abriss der Newton'schen Lehre ist nur zu bemerken, dass gegenwärtig zu den 6 Planeten, welche Kant aufzählt, noch zwei grössere, Uranus, entdeckt von Herschel, und Neptun, entdeckt von Leverrier, so wie eine grosse Zahl kleinerer, einander sehr nahe stehender und zwischen Mars und Jupiter sich bewegender Planeten, hinzugetreten sind. Von letztern wurde die Asträa 1845 zuerst entdeckt;

bis Januar 1852 waren schon 11 bekannt und gegenwärtig (Juni 1877) ist deren Zahl schon auf mehr als 170 gestiegen, welche man als die zersprengten Theile eines frühern einzigen Planeten betrachtet, der die Lücke zwischen Mars und Jupiter ausgefüllt haben mag. Die Bezeichnung der anziehenden und der stossenden Kraft, in welche die Bewegung der Planeten sich auflösen lässt, hat Kant von Newton übernommen. — Das Systematische des Sonnensystems beruht auf der seienden Einheitsform der Kraft (B. I. 28) und der beziehenden Einheitsform der Gleichheit (in der Bewegungsebene, Richtung und Umdrehung) (B. I. 53).

Die Ausführungen im ersten Theile S. 33 bis 46 haben durch die Fortschritte der Astronomie allerdings manche Berichtigung erhalten, indess hält man auch jetzt noch an der linsenförmigen Gestalt des Sternensystems der Milchstrasse fest. Bedenklicher ist die Annahme eines Centralkörpers für dieselbe; man nimmt an deren Stelle jetzt mehrere, vielleicht dunkle Centralkörper an, welche die Bewegung der zur Milchstrasse gehörigen Fixsterne bestimmen. Die eigene Bewegung der Fixsterne ist jetzt viel sicherer ermittelt und bereits an 2000 Fixsternen durch Beobachtung festgestellt worden. Eine grosse Bereicherung hat diese Lehre durch die Entdeckung der Doppelsterne erfahren, welche sich um einen gemeinsamen Schwerpunkt drehen. Auch nimmt man jetzt an, dass nicht alle Sternnebel am Himmel aus fertigen Sternen und Systemen gleich unserer Milchstrasse bestehen, sondern dass viele sich noch in dem Zustande jenes Urnebels befinden, aus dem wie bei unserm Sonnensysteme sich erst im Laufe der Zeit feste Himmelskörper durch Zusammenziehung entwickeln.

Die Vermuthung Kant's, dass sich jenseits des Saturn noch weitere Planeten finden werden, ist durch die Entdeckung des Uranus und Neptun bestätiget worden; dagegen hat seine Annahme eines allmäligen Ueberganges der Planeten in Kometen durch die Beobachtungen noch keine Unterstützung erhalten. Viele Kometen bewegen sich vielmehr in einer der Bewegung der Planeten entgegengesetzten Richtung, auch weichen sie viel stärker in ihrer Bahn von der Ekliptik ab und zeigen eine viel grössere Exzentrizität, als die Planeten, und selbst als die

kleineren derselben; es bleibt deshalb zweifelhaft, ob die Kometen zeitlich aus demselben Urnebel hervorgegangen sind, aus welchem die Sonne und die Planeten sich gebildet haben.

4. Zweiter Theil. Hauptstück 1. S. 57. Wenn man diese Hypothese Kant's mit der spätern von Laplace vergleicht, welche dieser in seiner *Mécanique céleste*, Paris 1799—1825 entwickelt hat, so zeigt sich die des Kant als die einfachere. Kant benutzt ausser der Gravitation und Abstossung der Körper nur noch ihre unterschiedene Dichtheit oder Schwere zum Aufbau des Sonnensystems; Laplace nimmt dagegen noch die ursprüngliche Hitze und allmähliche Abkühlung als Element zu Hülfe und leitet überdem die Rotation der Sonne mit ihrer Nebelmasse von Weltkörpern ab, die dem System fremd sind. Beide Hypothesen sind auch mit den spätern Verbesserungen derselben noch nicht geeignet, alle Bedenken zu heben, namentlich die verschiedene Dichtheit der Sonne und Planeten; indess ist nicht zu verkennen, dass die Hypothese Kant's mit ihren einfacheren Mitteln doch ziemlich dasselbe leistet, wie die des Laplace.

5. Hauptstück II. S. 66. Kant sucht hier die zunehmende Dichtheit der der Sonne nähern Planeten aus seiner Hypothese zu erklären; indess stimmt mit seinem Prinzip die Dichtheit der beiden später entdeckten Planeten Uranus und Neptun nicht überein; trotz der viel grössern Entfernung des Neptun haben beide dennoch gleiche Dichtheit; ferner ist Uranus dichter als der nähere Saturn; auch hat die Erklärung Kant's, womit er die geringere Dichtheit der Sonne gegen die der Planeten rechtfertigen will, ihre Bedenken. Ebensowenig stimmt seine Erklärung, weshalb die entferntern Planeten an Masse zunehmen müssen mit der Masse des Uranus und Neptun, welche beide beinah 6 mal kleiner sind als Saturn, obgleich hier kein grösserer Planet ihrer stärkern Zunahme an Masse hat hindernd in den Weg treten können. Deshalb passt auch der Schluss S. 66, wonach die Masse aller Planeten zusammen die gleiche Dichtheit wie die Masse der Sonne haben soll, nicht. Indess zeigen diese Differenzen nur, dass bei der Bildung der Planeten andere Elemente störend eingewirkt haben

mögen, z. B. Kometen; deshalb kann der Grundgedanke Kant's immer als richtig stehen bleiben.

6. Exzentrizität. S. 73. Die Erklärungen, welche Kant hier über die zunehmende Exzentrizität der Planetenbahnen mit den Entfernungen der Planeten giebt, stimmt nicht mit den Exzentrizitäten der später entdeckten Planeten; überhaupt besteht in unserm Sonnensystem dies angenommene Verhältniss nicht; so ist die Exzentrizität bei Merkur $^1/_5$ seiner halben grossen Achse und bei der Venus nur $^1/_{146}$; dann folgt Neptun mit $^1/_{115}$, die Erde mit $^1/_{60}$, Jupiter und Uranus mit $^1/_{21}$, Saturn mit $^1/_{18}$ und Mars mit $^1/_{11}$ ihrer halben grossen Achsen. Von den kleinen Planeten (Asteroiden) steigt sie bei der Polyhymnia über $^1/_3$; woraus sich deutlich ergiebt, dass zwischen Entfernung der Planeten und der Exzentrizität ihrer Bahnen kein regelmässiger Zusammenhang besteht. Vielleicht hat der Gedanke Kant's eine Wahrheit, die aber durch viele andere hinzutretende Faktoren verwischt und aufgehoben worden ist. — Die Bedenken, welche in Erl. 3 gegen die Ableitung der Kometen aus demselben Urnebel, aus welchen die Planeten sich gebildet haben, aufgestellt worden sind, berührt hier auch Kant und sucht sie zu entkräften; indess führen die neuern Beobachtungen immer mehr zu der Annahme, dass die Kometen, zum Theil wenigstens, aus andern Sonnensystemen zu dem unsrigen gelangt sind und möglicherweise sich auch wieder aus demselben verlieren können. Insbesondere ist die Zahl der Kometen, welche sich nicht in der Richtung von West nach Ost um die Sonne drehen, viel grösser, als Kant S. 71 annimmt, und dieser Umstand macht seine Hypothese sehr unwahrscheinlich. Diese Unregelmässigkeit in der Richtung der Kometenbahnen in Verbindung mit der Nebelnatur ihrer Masse müssen zu grossen Veränderungen in deren Laufe und Gestalt führen, je nachdem sie grössern Planeten nahe kommen, oder nicht, und man hat daraus abgenommen, dass einzelne Kometen selbst ganz verschwinden, oder in Lauf und Gestalt sich so verändern können, dass sie nicht mehr als dieselben wieder zu erkennen sind. — Die hier von Kant gegebene Ableitung des Nordlichts von der Anziehung der Sonne ist durch die neuern Forschungen widerlegt. Die Polarlichter sind danach tellurischen Ur-

sprungs, Erscheinungen des Erdmagnetismus und Anhäufungen des elektrischen Stromes an den Polen. Sie finden continuirlich statt, werden indess ausserhalb der Polargegenden in Folge der Rundung der Erde nur dann gesehen, wenn sie ausnahmsweise in grösserer Stärke auftreten und sich zu grösserer Höhe erheben.

7. Monde und Achsendrehung. S. 82. Die Bedenken, welche Kant hier wegen der Achsendrehung des Mondes S. 77 erhebt, werden jetzt durch die Annahme beseitigt, dass der Mond, als er noch flüssig war, durch die starke Anziehung der Erde die Gestalt eines nach der Erde gestreckten Ellipsoid's annahm, und die schweren Theile sich in die der Erde zugewendeten Seite zogen. Dadurch wird diese Seite fortwährend in der Richtung nach der Erde hin erhalten und nur kleine Schwankungen, nach Art eines Pendels, finden dabei statt, welche man Librationen nennt.

Die Abhandlung, auf welche Kant hier vertröstet, ist die 1754 von ihm veröffentlichte: Untersuchung der Frage, ob die Erde eine Veränderung ihrer Achsendrehung erhalten habe? (B. 49. Abh. II. 257) welche noch vor der hier vorliegenden Schrift erschienen ist. Die Ansichten, welche Kant S. 80 über die Veränderung der Erdachse entwickelt, stimmen nicht mit neuern Forschungen, obgleich man gesucht hat, auf diese Weise auch ein ehemals warmes Klima für Sibirien herzuleiten, wodurch es möglich geworden, dass Elephanten sich dort aufhalten konnten, deren Ueberreste man jetzt in dem Eise gefunden hat. Die Erhebungen der Gebirge sind ein zu geringes Moment, was überdem durch die Schwankungen der Meere ausgeglichen wird. Diese und andere Umstände haben dahin geführt, dass die Stabilität der Erdachse zu den wenigen Bestimmungen in der Astronomie gehört, welche seit Entstehung des Planetensystems keiner Veränderung unterliegen.

8. Ring des Saturn. S. 98. Die Ableitung des Rings des Saturn aus den von dem Saturn aufsteigenden Dünsten wird jetzt von den Astronomen verworfen; man lässt den Ring auf dieselbe Weise. wie die Monde aus dem Urnebel entstehen, der durch die Anziehung des Planeten sich

um ihn verdichtete. Wenn diese Verdichtung nach allen Richtungen gleichmässig erfolgte, so erhielt sich dieselbe in der Gestalt eines Ringes, während ohnedem derselbe zerbrach und sich in Monde umwandelte. Deshalb ist auch die von Kant hierauf gestützte Berechnung der Rotationszeit des Saturn S. 86 unrichtig; die nach dem später beobachteten Flecken des Saturn berechnete Rotation desselben beträgt nicht 6 Stunden 23 Minuten, sondern 10 Stunden 29 Minuten; und ebenso schnell ist auch die Rotation seines Ringes, so dass dessen absolute Geschwindigkeit viel grösser ist, als die eines Punktes auf der Oberfläche des Saturn, was ebenfalls mit der Hypothese Kant's nicht stimmt. — Auch die von Kant berechnete Abplattung des Saturn S. 89 stimmt nicht mit den neuern Ermittelungen, wonach dieselbe nur $^1/_{10}$ des Aequatoraldurchmessers beträgt, während Kant sie zu $^1/_6$ anschlägt. Dagegen ist die Annahme Kant's, dass der Ring des Saturn aus mehreren von einander getrennten Ringen bestehe, durch die spätern Beobachtungen von Herschel, Kater und Encke vollständig bestätiget worden, obgleich die Grundlage der Rechnung, auf die Kant seine Hypothese stützt, nicht richtig ist. — Die von Kant S. 95 berechnete Entfernung des innern Randes des Ringes und der halbe Durchmesser des Saturn verhalten sich nicht wie 8 zu 5, sondern wie $16^7/_{10}$ zu $8^6/_{10}$. — Der Ring des Saturn ist allerdings gegen die Ekliptik in einem Winkel von 28 Grad geneigt; allein auch der Aequator des Saturn ist ähnlich stark geneigt und deshalb fällt die Ebene des Rings mit der des Aequator des Saturn zusammen. Dies entspricht genau der Annahme, wonach der Stoff des Ringes nicht aus den Ausdünstungen des Saturn selbst, sondern aus dessen Anziehung des Urnebels entstanden ist.

9. Zodiakallicht. S. 100. Die Natur des Zodiakallichts, über welche Kant sich nur Vermuthungen gestattet, ist auch jetzt noch wenig genauer ermittelt. Indess steht jetzt fest, dass das Zodiakallicht noch über die Erdbahn hinausreicht und deshalb nicht als eine Atmosphäre der Sonne angesehen werden kann, welche nach den Gesetzen der Gravitation sich nicht über den Merkur hinaus erstrecken könnte. Man sieht es gegenwärtig als eine Ver-

dichtung des Lichtäthers, oder als eine beim Perihel zurückgebliebene Masse der Kometen an; ja neuerlich ist die Ursache dieses Zodiakallichtes in einen sehr abgeplatteten Ring aus Nebelstoff gesetzt worden, welcher zwischen der Bahn der Erde und des Mars frei im Weltraum schwebt. Dies wäre eine Art Ring um die Sonne, wie der Ring des Saturn um diesen Planeten. Schon Kant deutet hier einen solchen Gedanken an und auch Alexander v. Humboldt hat diese Annahme gebilligt.

10. Die Schöpfung. S. 119. Dieser Abschnitt ist interessant, nicht wegen der positiven Ergebnisse, welche er bietet, sondern wegen der Schwierigkeit, in welcher Kant sich befindet zwischen der Ewigkeit der Zeit nebst der Unendlichkeit des Raumes, die positiv und bildlich nicht erfassbar sind, und der Nothwendigkeit, diese Unendlichkeiten als ein Abgeschlossenes und Vollendetes zu denken, um damit die Schönheit und Vollendung zu erreichen, welche der Welt, als einem Werke Gottes gebührt. An sich hält Kant zwar streng an der Unendlichkeit der Welt nach Raum und Zeit fest; allein das Bedürfniss nach einem Abschluss ist daneben so dringend, dass diese Unendlichkeit immer wieder bei Seite geschoben und die Welt als ein Ganzes gefasst wird. Es ist derselbe Gegensatz, welchen Kant später, in seiner Kr. d. r. V. als den zwischen Verstand und Vernunft aufgefasst hat, und aus dem er seine bekannten Antinomien abgeleitet hat. Hier, wo Kant diese idealistische Auffassung und Lösung noch nicht gewonnen hatte, wird man fortwährend aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit und aus dieser in jene geworfen. Es ist dieselbe Gedankenbewegung, wie sie in den dichterischen Stellen besteht, welche Kant anzieht. Erst wird die Unendlichkeit bildlich geboten, also nur mit den Mitteln der Endlichkeit und dann stösst der Dichter sein Werk wieder um, indem er ihm die negative Unendlichkeit aufdrückt, welche keine Bildlichkeit verträgt und deshalb das Werk der Poesie wieder zerstört.

Trotz der fortwährenden Beziehung der Welt auf Gott, wie sie hier geschieht, leuchtet doch deutlich hervor, dass sie nur eine äusserliche Zuthat bleibt. Indem Kant aus der Zerstörung einzelner Weltentheile eine neue Bil-

dung mit Hülfe des elementaren Stoffes und der Anziehung und Abstossung entstehen lässt, wobei Gottes Beihülfe für diese neue Schöpfung so wenig wie für die Fortführung der ersten Entwickelung nöthig ist, erhellt, dass Kant in Wahrheit hier schon ganz auf dem Boden des heutigen Materialismus steht, der auch nur die Ewigkeit und Unveränderlichkeit von Stoff und Kraft anerkennt. Nur die Frömmigkeit Kant's lässt ihn diese Consequenz noch nicht erkennen, sondern mit dem Mantel religiöser Vorstellungen umhüllen. Indess nahm die Entwickelung Kant's doch eine andere Richtung. Sein scharfes logisches Denken führte ihn später nicht zur Leugnung Gottes, sondern zur Leugnung der Realität der Erfahrungs-Welt. Die Schwierigkeit, welche ihm bei Erklärung der Grundgesetze der Naturwissenschaften entgegentraten, führten ihn dahin, nicht blos dem Raume und der Zeit, sondern auch allen darin von uns innerlich und äusserlich wahrgenommenen Dingen und Vorgängen die Wirklichkeit abzusprechen und sie blos als Erscheinungen der uns durchaus unerkennbaren Dinge-an-sich zu nehmen. — Im Uebrigen haben die hier entwickelten Gedanken so viel Anziehendes und Befriedigendes für das Gefühl, und werden dabei auf so festen, beinah mathematischen Grundlagen aufgerichtet, dass auch hier das Genie Kant's in hohem Maasse hervorleuchtet. Der Leser fühlt sich hier wohler, als später auf der dürren Haide hohler Erscheinungen, in welche er durch Kant's Schriften aus dessen zweiter Periode geführt wird. Selbst der Styl ist hier klarer, voller, poetischer als später, obgleich 1755 die deutsche Sprache noch nicht von den Heroen der Literatur zu der Stufe erhoben worden war, auf welcher sie in Kant's kritischer Periode sich befand.

11. Die Sonne. S. 130. Kant's Erklärung, weshalb nur die Sonne und nicht die Planeten leuchten, beruht auf seinen Ansichten über die Natur des Feuers, welche er im April 1755 in seiner Doktordissertation aufgestellt hatte (B. 49. Abth. II. 267), und auf welche deshalb hier verwiesen werden muss. Obgleich Kant die Wärme bereits als eine Bewegung auffasst, so nimmt er doch auch einen Wärmestoff an und deshalb haben seine Ausführungen für die Gegenwart keinen Werth mehr, nachdem

die Fortschritte der Wissenschaft hier grösser gewesen sind, als in irgend einem andern Theile der Physik. Wenn man gegenwärtig das Licht und die Wärme der Sonne als eine molekuläre Bewegung ihrer sie umgebenden Gashüllen ansieht, welche sich dem allgemein im Weltall verbreiteten Aether mittheilt, so ist doch auch jetzt die Theorie über die Natur der Sonne und ihre verschiedenen Dunsthüllen noch im Schwanken und ohne sichere Ergebnisse. — Die Annahmen Kant's leiden hier vorzüglich an seiner falschen Auffassung des Verbrennungsprozesses. Als Kant jene Abhandlung schrieb, galt noch die Theorie Stahl's, wonach das Phlogiston oder ein besonderer Wärmestoff das Feuer bedingen sollte. Erst 1774 entdeckte Cavendish den Sauerstoff und noch später zerlegte Lavoisier die Luft in Stickstoff und Sauerstoff, in Folge dessen der Verbrennungsprozess sich als eine Oxydationsstufe ergab, bei welchem chemischen Vorgange der Stoff nicht verloren-, sondern nur andere Verbindungen ein-geht. Damit fallen die Schwierigkeiten, welche Kant bei der Frage findet, woher die Sonne das Material zu ihrem Feuer auf die Länge entnehme. — Gegenwärtig lässt man nur die Dunsthüllen der Sonne glühen, während ihr Centralkörper selbst davon nicht berührt wird; doch ist, wie gesagt, auch jetzt die Theorie trotz der Hülfe der Spektralanalyse noch zu keiner Festigkeit gelangt.

12. Beweis. S. 149. Die Betrachtungen, mit denen hier Kant beginnt, waren für die damalige Zeit (1755) neu; sie sind ein verbesserter physico-theologischer Beweis von dem Dasein Gottes. Kant hat diesen Beweis in seiner Kr. d. r. V. selbst beseitigt; indess ist der wichtigste Gegengrund von ihm nicht hervorgehoben worden, der darin besteht, dass jedwede Schöpfung von Elementen und deren Ausstattung mit irgend welchen Kräften die Einhaltung der damit gegebenen Gesetze in der Bewewegung und Verbindung dieser Elemente bedingt und deshalb diese reichern und verwickeltern spätern Verbindungen immer den ursprünglich gesetzten Bedingungen entsprechen müssen. Deshalb erscheinen die Folgen jenes elementaren Anfanges der Welt von rückwärts gesehen, allemal als zweckmässig; denn das Unzweck-

mässige kann sich nicht erhalten; das was an sich reine Folge verschiedener sich verbindender Kräfte ist, verwandelt sich für den denkenden Menschen, wenn er einen Schöpfer hinzunimmt, leicht in eine vorbedachte Zweckmässigkeit, obgleich im Grunde nur die reine Causalität blinder Kräfte vorliegt. — Kant meint, seine Annahme thue der Religion keinen Eintrag; allein dies gilt nur für den ersten Schöpfungs-Akt; die christliche Religion lehrt aber auch eine Erhaltung der Welt durch Gott und diese wird allerdings erschüttert, wenn nach Kant die Welt, sobald sie einmal erschaffen worden, vom Chaos ab sich selbst, vermöge der in ihr wohnenden Kräfte, zu der Form und Gestalt entwickeln konnte, in der wir sie gegenwärtig antreffen. Der scholastische Philosoph kann sich hier zwar mit einer Erhaltung der Elemente der Substanz noch helfen, allein dies läuft doch gegen die christliche Lehre, welche unter der Erhaltung mehr und ein fortwährendes thätiges Eingreifen und Lenken versteht. — Im Uebrigen sind in diesem Abschnitt die Gründe für die Hypothese Kant's in bündiger Form nochmals zusammengestellt; ebenso die Gründe gegen eine direkt eingreifende fortdauernde Thätigkeit Gottes bei Ausbildung des Sonnensystems. Nur Einzelnes bleibt hier zu berichtigen. Zunächst unterscheidet Kant an mehreren Stellen (S. 141. 142) die schwerern und leichtern Elemente und meint, erstere hätten sich schneller nach dem Centrum der Anziehung bewegt. Dies ist ein, durch den Fall der Körper in unserer Luft veranlasster Irrthum; im luftleeren Raume, wie der Raum ursprünglich angenommen werden muss, fallen leichte und schwere Körper gleich schnell. 2) Das von Kant als ausnahmslose Regel aufgestellte Gesetz, wonach die Dichtigkeit der Planeten mit der zunehmenden Entfernung derselben abnimmt, erleidet bei den seitdem entdeckten Planeten Uranus und Neptun eine Ausnahme. Uranus hat $^1/_4$ der Dichtheit der Erde, also dieselbe wie Jupiter; und Neptun hat $^1/_5$ der Dichtheit der Erde, während der nähere Saturn nur $^1/_{10}$ der Dichtheit der Erde hat. Auch das Gesetz, dass das Volumen der Planeten mit ihrer Entfernung wächst, findet nicht blos bei Mars, sondern auch bei Uranus und Saturn eine Ausnahme. Wenn dann Kant die Grösse des Jupiter aus der grossen Menge von

Stoff ableitet, der sich zwischen ihm und Mars befunden habe, so wird dies durch die neuerlich entdeckten kleinen Planeten widerlegt, welche innerhalb dieses Raumes sich bewegen und die dort befindliche Urmasse zu ihrer Bildung verwendet haben. — Ferner hat Saturn nach neuern Beobachtnngen nicht 5, sondern 8 Monde; Uranus hat deren 6 und auch bei Neptun ist einer beobachtet worden. — Wenn übrigens Kant S. 138 und 148 auch die Mängel des Systems und dessen Abweichungen von der Regelmässigkeit zur Vollkommenheit des Ganzen rechnet, so ist dies ein Gedanke Spinoza's, welcher ihn indess ganz anders begründet, indem nach Spinoza die Begriffe von gut und böse, vollkommen und unvollkommen, sittlich und unsittlich nur relativer Natur, und blosse Beziehungsbegriffe des menschlichen beschränkten Denkens sind, welche bei einem Verstande, der das Universum in seiner Vollständigkeit überschaut, hinwegfallen. Spinoza Ethik, 4. Th. Vorrede; 5. Theil Lehrsatz 68. (B. IV. 166. 217.)

13. Die Bewohner der Gestirne. S. 158. Vergleicht man diese Betrachtungen Kant's über die Bewohner der Planeten mit dem, was der grosse Naturforscher Huygens und später Kircher und Fontenelle darüber geäussert haben, so zeigt sich auch hier Kant in dem vortheilhaftesten Lichte. Anstatt sich in bodenlose Phantasieen zu verlieren, hält er sich an das Gesetz von der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, und wenn schon auf der Erde die zunehmende Verhärtung der Organe im Alter auch eine Abnahme der seelischen Kräfte nach sich zieht, so hat sein Schluss, dass die Bewohner der übrigen Planeten mit Zunahme ihrer Entfernung von der Sonne an geistigen Kräften zunehmen werden, eine gewisse Berechtigung, die überdem noch den Vorzug der Originalität besitzt. Auch in diesem Abschnitt leuchtet eine stark materialistische Richtung in Kant's Betrachtungsweise hervor, wie schon in Erl. 2 angedeutet worden ist. Kant muss schon damals Locke viel studirt haben; denn von diesem stammt der Satz, dass alles Denken und alle Vorstellungen des Menschen sich nur aus der innern und äussern Erfahrung ableiten, welchen Satz auch Kant hier festhält. — Die S. 162 an-

genommene kürzere Rotationszeit des Saturn ist nicht richtig; nach neuern Beobachtungen ist die Rotationszeit des Saturn um 21 Minuten länger, als die des Jupiter. Auch sind jetzt die Erde und Mars nach Entdeckung des Uranus und Neptun nicht mehr die mittelsten Planeten, wie S. 168 angenommen wird. — Bedenklicher sind die Schlüsse, welche Kant aus der höhern Feinheit des Stoffes nicht blos auf die höhere geistige Begabung, sondern auch auf die höhere Sittlichkeit der Bewohner der entferntern Planeten zieht, da die Stärke der sinnlichen Regungen mit der Feinheit des Stoffes ebenfalls zunehmen kann, mithin das Verhältniss der Motive der Lust zu den sittlichen Motiven überall dasselbe bleiben kann. Dieser Punkt verliert überhaupt seine hervorragende Bedeutung, wenn die Sittlichkeit nur als ein Attribut der menschlichen Schwäche anzusehen ist, entweder in dem Sinne Spinoza's oder in dem Sinne, dass das Gefühl der Achtung aus dem Missverhältniss der menschlichen Schwäche zu der erhabenen Macht der Autoritäten hervorgeht.

14. Beschluss. S. 169. Kant spricht sich hier näher über die Art der Fortdauer des Menschen nach seinem Tode aus. Es ist auffallend, dass er bei seiner religiösen Natur und Erziehung sich hier sehr stark von der christlichen Lehre entfernt. Er kennt hier weder eine Auferstehung des Fleisches, noch ein jüngstes Gericht, sondern nur eine Fortdauer des individuellen Geistes für sich, der sich dann nicht mehr mit der Natur beschäftigt, sondern in eine nähere Verbindung mit dem höchsten Wesen eintritt, welche ihm zugleich zur Quelle einer immerwährenden Zufriedenheit wird. Kant kommt hier auf jene ἀταραξια zurück, in welche schon die griechischen Philosophen seit Aristoteles das höchste Glück zu setzen pflegten. Will man einmal eine persönliche Unsterblichkeit festhalten, so ist diese Auffassung Kant's noch die edelste, welche aufgestellt werden kann, und sie bildet einen würdigen Schluss zu dieser vortrefflichen Abhandlung, in welcher das Genie Kant's sich auf eine Weise bethätiget, die durch das, was er in seiner kritischen Periode geleistet hat, kaum übertroffen sein dürfte.

II.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

1786.

(B. XLIX. 171 u. f.)

1. Titel. S. 171. Diese wichtigste Schrift Kant's zur Naturphilosophie aus seiner kritischen Periode erschien zuerst 1786 bei Hartknoch in Riga. Schon im folgenden Jahre wurde eine zweite Auflage nothwendig und die dritte und letzte ist 1800 in Leipzig bei Hartknoch erschienen. Veränderungen des Textes finden sich weder in der zweiten, noch in der dritten Auflage. 1794 erschien auch ein Nachdruck in Leipzig.

Seit dem Jahre 1781, wo die Kritik d. r. V. erschien, womit die zweite und kritische Periode bei Kant beginnt, waren an erheblichen Schriften von ihm nur 1783 die Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik und 1785 die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erschienen; 1788 erschien dann die Kritik der praktischen Vern. und 1790 die Kritik der Urtheilskraft, womit das kritische System Kant's seinen Abschluss erhielt. In den Jahren 1781—86 hatte Kant an naturwissenschaftlichen Schriften nur zwei kleinere Aufsätze über die Vulkane im Monde und über die Bestimmung des Begriffes der Menschenracen veröffentlicht und zwar beide 1785; während in der ersten dogmatischen Periode die naturwissenschaftlichen Schriften überwiegend gewesen waren. Für die kritische Periode schloss mit der vorliegenden Schrift die Thätigkeit Kant's auf dem Gebiete der Naturphilosophie ab; nur 1794 veröffentlichte er noch einen kleinen Aufsatz über den Einfluss des Mondes auf die Witterung. Man hat sonach in der vorliegenden Schrift die Anwendung seines in d. Kr. d. r. V. begründeten transscendentalen Idealismus auf die obersten Begriffe und Gesetze der Naturwissenschaft zu erwarten, und dann würde diese Schrift zu den Hauptschriften seiner kritischen Philosophie gehören. Auch

leuchtet aus der Vorrede der subjektive Charakter seines Idealismus hervor und bildet einen starken Abstand gegen seine naturwissenschaftlichen Schriften aus der ersten Periode; indess verliert sich dieser Charakter in der Schrift selbst, und wüsste man nicht aus der Zeit ihres Erscheinens, dass sie zur kritischen Periode gehört, so würde die Schrift selbst, einzelne Stellen ausgenommen, ebenso gut zur ersten Periode gerechnet werden können. Dies zeigt, wie wenig die in der Kritik vollzogene Idealisirung des Raumes zur wissenschaftlichen Behandlung sich eignet.

Rosenkranz (Vorrede zu Th. V. seiner Ausgabe von Kant's Werken) stellt diese Schrift sehr hoch. Er sagt: „Kant behandelt den Begriff der Materie darin nach den „vier Kategorien und schuf danach vier besondere Wis-„senschaften, von denen die zweite, die Dynamik, die „grösste Wichtigkeit erhielt. Kant stürzte durch sie die „Atomistik völlig, wenngleich er zur Annahme der abso-„luten Darchdringlickeit der Materie sich noch nicht ent-„schliessen konnte, sondern namentlich wegen des che-„mischen Prozesses, der thatsächlich darauf führt, in „Verlegenheit darüber blieb. Will man die Bedeutsam-„keit der Kant'schen Dynamik recht erkennen, so muss „man erwägen, dass die Schelling'sche Construktion der „Materie ohne sie unmöglich gewesen wäre. — Was man „aber auch gegen Kant auf diesem Gebiete einwenden „mag, einen Ruck hat er auch hier gethan, einen neuen „und richtigen Weg hat er auch hier gewiesen.“ Dieses Lob bekommt allerdings etwas Zweideutiges, indem der Werth der Schrift vorzüglich darauf gestützt wird, dass sie der Schelling'schen und Hegel'schen Naturphilosophie den Weg gebahnt habe. Die moderne Naturwissenschaft ist nicht im Stande gewesen, von dieser Naturphilosophie irgend einen Gebrauch zu machen, vielmehr hat jeder Versuch in dieser Richtung nur zur Verwirrung geführt und dieser Wissenschaft gerade den Vorzug genommen, auf den sie mit Recht so stolz sein kann. Ebenso bedenklich ist das Lob, dass Kant mit dieser Schrift die Atomistik gestürzt habe; denn die moderne Naturwissenschaft ruht mit all ihren ungeheuren Fortschritten noch heute auf dieser Grundlage und es ist zur Zeit keine Aussicht vorhanden, dass sie durch eine andere ersetzt werden könnte.

Eine bedeutendere und sehr umfangreiche Kritik dieser Kant'schen Schrift hat Herbart im ersten Bande seiner allgemeinen Metaphysik, welche im Jahre 1828 erschien, geliefert. Sie ist indess wesentlich eine materielle Kritik, welche sich auf die Grundprinzipien Herbart's stützt und insofern einem Leser, welcher diese Prinzipien nicht anerkennt, wenig hilft. Herbart stand mit dem modernen Realismus auf demselben Boden, wie ihn die beiden fundamentalen Sätze bieten, dass das Wahrgenommene ist und das sich Widersprechende nicht ist (Bd. I. 66); dass mithin das Wahrgenommene nur insoweit nicht als seiend gelten könne, als es in sich widersprechend sei. Allein er meinte, dass jedes Wahrgenommene diesen Widerspruch in sich enthalte und so gelangte er trotz seines realistischen Ausgangspunktes zu einem System, was der wahrgenommenen Welt eine andere, als die allein wirklich seiende unterschiebt, und zwar eine Welt, die er sich in seinem Kopfe construirte und die deshalb an ähnlichen Mängeln wie die Systeme des Idealismus, leidet. Das System Herbart's gleicht in Bezug auf die Natur den Idealen, welche Plato, Hobbes, Spinoza und Fichte in Bezug auf den Staat aus einzelnen Prinzipien aufgebaut haben und welche allerdings, wie jenes, in manchen Stücken der wirklichen Welt entsprechen, aber doch nie zur Verwirklichung gelangt sind, weil diese Männer zwar an sich wahre Prinzipien zu ihrem Bau benutzten, aber die Summe der in der sittlichen Welt wirksamen Kräfte nicht erschöpften. Ihre Systeme blieben deshalb einseitig und es war natürlich, dass jeder Versuch ihrer Verwirklichung misslingen musste, weil sie die, neben ihren Prinzipien sonst noch vorhandenen wirkenden Mächte übersehen hatten und deshalb ihre Bauten durch den Anprall dieser nicht in Rechnung gezogenen Mächte, gleich Kartenhäusern, zerstieben mussten. Aehnlich verhält es sich, wie gesagt, mit der Naturphilosophie Herbart's. Indem er die Erfahrung wegen ihrer Widersprüche ganz verwirft, muss er sich ein System der Natur ganz von vorn aufbauen, und da er hierbei die sämmtlichen in der Natur wirksamen Kräfte und ihre gegenseitige Stärke von seinem beschränktem Standpunkte aus nicht übersehen konnte, so gelangte er trotz seiner reichen Kenntnisse nur zu

einem Systeme, was zwar in vielen Stücken mit der Erfahrung stimmt, in andern Punkten aber wieder uns völlig im Stiche lässt. — Der fundamentale Irrthum Herbart's, weshalb er meint, die Erfahrung ganz verlassen zu müssen, nämlich weil sie nichts als Widersprüche biete, ist aus einer ungenügenden Kenntniss der Beziehungsformen hervorgegangen. Wenn man das Seiende unter solchen Formen betrachtet, ist nichts leichter, als Widersprüche in demselben nachzuweisen. Sokrates ist dann zugleich alt und jung. Anstatt nun diese Widersprüche damit zu beseitigen, dass man diese Beziehungen nicht als ein Seiendes, sondern nur als Formen des Denkens, darlegt, welche dieses dem Seienden zu seiner Bequemlichkeit überzieht, hielt Herbart an der seienden Natur dieser Beziehungen fest und gerieth dadurch bei jedem Gegenstande der Natur in ein wahres Nest von Widersprüchen, welche ihn zwangen, die Erfahrung ganz zu verlassen. Ein Beispiel hierzu giebt gleich seine Kritik gegen die vorliegende Schrift Kant's (Herbart's Werke Bd. III. S. 440), wo er sagt: „Die Namenerklärung der Materie, wonach „sie das Reale als ein Ausgedehntes ist, spricht den ge„meinen Begriff aus, und eben, indem sie ihn so wieder„giebt, wie er ist, liefert sie ihn dem tiefern Nachdenken „als eine völlige Ungereimtheit aus; denn Realität wird „durch absolute Position, Ausdehnung aber durch rela„tive Position (die von Einem zum Andern geht,) ge„dacht."

Dies soll der Widerspruch sein. Das Ausgedehnte, also der Raum, soll danach nur ein Relatives sein, d. h. nur eine Beziehung. Nun kann allerdings der einige Raum in Theile neben einander im Denken gesondert und auf diese mehreren Theile kann dann die Beziehungsform des Neben, welche nur eine Besonderung des „Andern" oder des „Nicht diesen" ist, angewendet werden. Auch Kant hat mitunter den Raum in diesem Sinne aufgefasst. Man sehe Erl. 3 zu Kant's Kr. d. r. V. (B. III. 5). Allein diese Auffassung ist offenbar nur ein Vorgang innerhalb des Denkens, welches den einigen, wahrgenommenen Raum bei sich zerlegt und nun vermittelst der so erlangten Mehrheit von Gegenständen im Stande ist, seine Beziehungsformen auf dieselben anzuwenden und den Raum als ein blosses Ver-

hältniss aufzufassen. Diese Operation im Denken trifft indess nicht die seiende Natur des Raumes und hebt daher dessen absolute Position, wie Herbart das Seiende bezeichnet, nicht auf. Mithin ist der von ihm gerügte Widerspruch in jener Definition nicht vorhanden. Indem aber Herbart überall in dieser Weise verfährt und so die Grundbegriffe der wahrgenommenen Natur nicht gelten lässt, ist es natürlich, dass er mit der vorliegenden Schrift Kant's gerade deshalb in einen Gegensatz gerathen muss, weil Kant, wie sich ergeben wird, in seiner Schrift die Auffassung des Raumes, wie er sie in der Kritik der reinen Vern. entwickelt hatte, bei Seite lässt und den erfahrungsmässigen Begriff desselben zu Grunde legt.

Aehnlich verhält es sich mit Herbart's Auffassung der chemischen Verbindung, als einer wirklichen Durchdringung der Körper, welche Kant zwar auch annimmt, aber welche er mit der von ihm gesetzten Undurchdringlichkeit der Körper nicht zu vereinigen weiss. Die grossen Fortschritte, welche die Chemie in ihrer wissenschaftlichen Begründung seit Herbart's Metaphysik gemacht hat, verdankt sie indess nur der Festhaltung des atomistischen Prinzips; hätte sie die Herbart'schen raum- und zeitlosen Wesen mit ihren Störungen und Selbsterhaltungen als die Elemente in ihre Lehre aufgenommen, so würde sie ebenso weit rückwärts, wie jetzt vorwärts gekommen sein.

Soviel im Allgemeinen über diese Kritik Herbart's. Im Einzelnen enthält sie siel Treffendes, was bei den zugehörigen Stellen seinen Platz finden wird. Im Vergleich zu Herbart bleibt die hier in den Erläuterungen geübte Kritik mehr eine formale, indem sie den Grundgedanken Kant's möglichst folgt, aber nachzuweisen sucht, dass trotzdem diese Grundgedanken in ihrer von Kant gesetzten Verbindung zur Erklärung der Naturkörper und Vorgänge nicht zureichen. Immerhin wird es für die philosophische Ausbildung jedes Lesers, der es ernst meint, förderlich sein, wenn die Herbart'sche Kritik mit der hier gegebenen verglichen wird.

2. Vorrede. S. 188. Diese lange Vorrede ruht lediglich auf den Grundlagen der Kr. d. r. V.; auch die Terminologie ist von dort entnommen. Ihre Ausführungen

theilen daher alle Mängel und alle Vorzüge jenes Hauptwerkes, welche in den Erläuterungen dazu und zu den Prolegomenen bereits so ausführlich entwickelt worden sind, dass der Leser nur dorthin verwiesen werden kann. Insbesondere ist der Begriff der „Möglichkeit eines Dinges“ (S. 177) oder seines „Wesens“ (S. 173) im Gegensatz zu dem „Dasein eines Dinges“ oder seiner „Natur“, wie Kant dieselben auffasst, bereits B. I. 63 bestimmt worden. Ebenso ist bereits in den Erläuterungen zum Hauptwerke dargelegt worden, dass die Kategorientafel Kant's mit ihren vier Hauptbegriffen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität durchaus ungeeignet ist, um für jeden Gegenstand als Regel seiner Behandlung und erschöpfenden Eintheilung zu dienen. — Wenn Kant den Begriff der Bewegung S. 185 zu den empirischen Begriffen rechnet, dennoch aber die metaphysischen Anfangsgründe der Bewegung in seiner Schrift hier bieten will (S. 176), so kann dies leicht als ein Widerspruch erscheinen; indess ersieht man, dass mit dieser Metaphysik eines empirischen Begriffes nur seine Behandlung nach der Kategorientafel gemeint ist, womit indess das Sonderbare eines solchen Unternehmens und Titels noch nicht beseitiget ist. Die Schrift selbst wird erst ergeben, ob der Gegenstand derselben (Materie) durch jene Kategorien wirklich erschöpft worden ist, und ob das, was darin für Metaphysik ausgegeben wird, nicht doch aus der Erfahrung entlehnt ist; ein Einwurf, der indess, wenn er sich auch bestätigen sollte, dem Werthe der Schrift keinen Abbruch zu thun braucht.

3. Phoronomie. Erkl. 1. S. 192. Die Materie wird in allen vier Hauptstücken dieser Schrift unter den höhern Begriff des „Beweglichen“ gestellt. Zur Rechtfertigung sagt Kant schon in der Vorrede S. 185: „Die Grund„bestimmung von Etwas, das ein Gegenstand der äussern „Sinne sein soll, muss Bewegung sein, denn dadurch „allein können die Sinne affizirt werden.“ Dieser Satz wird ohne allen Beweis hingestellt und doch kann er nur für die körperliche Erregung der Sinnesorgane gelten, aber nicht für den Uebergang dieser Erregung in das Wissen, obgleich unter Sinneswahrnehmung gerade dieser letztere Vorgang mit verstanden wird.

Auch kann man zugeben, dass die körperliche Erregung der Sinnesorgane nur durch Bewegung möglich sei, aber die Bewegung bleibt dabei doch nur das Vehikel, was für sich zu dieser Erregung nicht zureicht, sondern noch einen Stoff oder sonst Etwas verlangt, was bewegt wird und durch seine Bewegung gegen die Organe der Sinne dieselben erregt. Deshalb erscheint die Bewegung nur als ein Zustand der Materie, der ihr nicht wesentlich ist, dessen sie höchstens nur bedarf, wenn sie sinnlich wahrgenommen werden soll, und es bleibt daher auffallend, dass Kant diesen der Materie an sich unwesentlichen Zustand der Bewegung in dem Worte: „beweglich“ zu den Gattungsbegriff der Materie, oder zu dem *genus* erhebt, an welches in jedem der vier Hauptstücke eine andere spezifische Artbestimmung zur Vervollständigung der Definition der Materie sich anfügt. — Ebenso sonderbar ist die Eintheilung des Raumes in einem beweglichen und unbeweglichen. Der Raum kann in einem bestimmten Umfange von einer Materie ausgefüllt sein, und diese Materie kann aus d i e s e m Raume in einen anderen sich bewegen und damit diesen andern erfüllen; allein dadurch wird der von dieser Materie erfüllte Raum nicht selbst beweglich; vielmehr bildet er nur einen Theil des in allen seinen Theilen unbeweglichen einigen *(absoluten)* Raumes. Es ist durchaus irrig, den Raum, welchen ein Körper ausfüllt, als ihm angehörig anzusehen, so dass wenn der Körper sich bewegt, er auch diesen seinen Raum mit sich nehme; vielmehr verlässt der Körper durch seine Bewegung d i e s e n Raum und tritt in einen neuen über; die Beweglichkeit der Körper ist gerade dadurch nur möglich, dass der Raum unbeweglich ist, aber als leerer dem Eintritt des Körpers aus einem Theile des Raumes in einen andern kein Hinderniss in den Weg stellt. — Das was Kant zur Rechtfertigung seiner Eintheilung in Anmerk. 2 sagt, ist an sich dunkel. Wenn der Raum zur F o r m der Erfahrung gehört und nur die Materie derselben Gegenstand der Empfindung ist, so kann der Raum nicht empirischer Natur sein, sondern ist, wie die Kritik d. r. V. ausführt, eine formelle Zuthat der Seele, womit sie das Empfundene zu einem Räumlichen erst ausdehnt. Es ist deshalb diese Ausführung Kant's mit seiner Kr. d. r. V.

schwer zu vereinigen. Man sieht indess aus dem Fortgange dieser Anmerkung, dass es Kant hier nur um die Darlegung der Relativität aller Bewegung überhaupt zu thun ist. Diese kann man jedoch zugeben, ohne damit dem absoluten und einigen Raum seine Wirklichkeit zu nehmen. Nur die völlige Gleichheit aller Orte in diesem Raume macht es unmöglich, einen einzelnen Ort darin an sich, d. h. beziehungslos zu bestimmen. Die Menschen müssen immer erst über die Bestimmtheit eines Ortes durch irgend ein Mittel sich vereinigen, wodurch dann die Bestimmung anderer Orte vermittelst Beziehung dieser auf jenen möglich wird. Da nun die Bewegung eine Veränderung des Ortes des bewegten Körpers enthält, so folgt von selbst, dass die Bewegung diese Relativität der Orte ebenfalls an sich haben muss. Diese Relativität der Orte tritt indess nur bei der Mittheilung seiner Gedanken an andere Menschen hervor; der einzelne Mensch kann dagegen einen Ort beziehungslos auffassen; theils indem er den Ort dazu nimmt, in dem er selbst sich befindet, theils indem er mit seinen Gliedern oder seinem Sehen einen Punkt ausserhalb seiner bezeichnet (berührt), der damit für ihn ein bestimmter und beziehungsloser wird. — In jedem Falle liegt diese Relativität der Orte und folgeweise der Bewegungen nicht in dem Unterschiede von beweglichen und unbeweglichem Raume, sondern in der völligen Gleichheit aller einzelnen, in dem einigen und stetigen Raume enthaltenen Orte. — Die Wirklichkeit dieses einigen, allgemeinen Raumes beruht für die realistische Philosophie auf der sinnlichen Wahrnehmung desselben, wie in den Erl. 3—9 zur Kr. d. r. V. ausführlich dargelegt worden ist. Der Raum kann zwar nicht für sich, aber wohl zugleich mit seiner Erfüllung wahrgenommen werden und ist deshalb keine Zuthat der menschlichen Seele, die sie dem Dinge-an-sich überzieht.

4. Phoronomie. Erkl. 2. S. 195. Kant greift hier mit Unrecht die Definition der Bewegung als „Veränderung des Ortes“ an; auch ist das, was er dafür bietet, viel schlechter; denn es löst die Bewegung noch viel mehr, wie jene Definition, in eine blosse Beziehungsform auf, welcher aller Inhalt abgeht. Was kann nicht alles unter „äussern Verhältnissen“ befasst werden? In Wahr-

heit ist hier damit doch nur die Ortsveränderung gemeint, und das Bedenken, was Kant gegen jene Definition aufstellt, fällt, wenn man unter „Ort" nicht einen Punkt, sondern den ganzen Raum versteht, den ein Körper einnimmt, in welchem Sinne dies Wort auch im gemeinen Leben gebraucht wird. Deshalb sagt man auch von einer Kugel, die sich blos um ihre Achse dreht, nicht, dass sie sich bewege, sondern nur, dass sie sich drehe; blos die einzelnen Punkte in ihr sind in Bewegung, aber nicht die Kugel selbst, denn dann könnten die einzelnen Punkte in ihr nicht eine verschieden schnelle Bewegung haben, und es könnte die Achse in ihr nicht völlig ruhen. Bleibt man also bei dem natürlichen Sinn dieser Worte, so zeigt sich auch die alte Definition der Bewegung als die bessere. Indess kann man einwenden, dass auch sie die Bewegung, die doch ein Seiendes ist, in eine blosse Beziehungsform (Veränderung, die aus der Stammform des Nicht abgeleitet ist. B. I. 36) auflöst, also ihr gerade das Wesentliche, den Inhalt nimmt. Es ist dies indess nur die Folge davon, dass man Alles definiren zu müssen meint. Schon Locke hat gezeigt, dass die einfachsten nicht mehr trennbaren Bestimmungen des Wahrgenommenen sich nicht definiren lassen, und dass es hier kein anderes Mittel giebt, um sie dem Wissen zuzuführen, als die Wahrnehmung. Dazu gehört nun auch die Bewegung; sie ist ein Seiendes, aber einfach und nicht auflösbar. Wenn man aber dennoch auf einer Definition derselben besteht, so kann sie nur dadurch geboten werden, dass man sie als eine Beziehungsform (als Ursache, Wirkung, Anderes u. s. w.) auffasst und in dieser Weise zerlegt. Damit wird aber der seiende Inhalt beseitiget, also gerade das, was man erkennen will; es verdunkelt mithin eine solche Definition die Sache, statt sie aufzuhellen. Man beruhigt sich bei solchen Definitionen, die allen Inhalt verflüchtigen nur deshalb so leicht, weil man den Gegenstand doch schon aus der Erfahrung kennt und deshalb das Hohle solcher Definitionen im Stillen damit ergänzt. Die Anmerk. 2 und 3 ergeben schon deutlich, dass man es in dieser Schrift nur mit Bestimmungen der Erfahrung zu thun hat und dass der Schein des Metaphysischen nur dadurch hineinkommt, dass Kant diesen Er-

fahrungsstoff auf seine höchsten Begriffe zurückzuführen sucht, womit dieselben aber die Natur von Erfahrungsbegriffen nicht verlieren. Dies gilt insbesondere auch für die Begriffe der Richtung und der Geschwindigkeit. Im Grunde hat man es hier nur mit Berichtigungen des Sprachgebrauchs zu thun, welcher dasselbe Wort in mehreren Bedeutungen benutzt. Im Leben schadet diese Zweideutigkeit nicht, weil sie durch die Nebenumstände wieder beseitigt wird.

Die Schwierigkeit, eine Drehung nach links und rechts begrifflich zu bestimmen, hat Kant in den Prolegomenen § 13 (B. XXII. 36) besprochen; seine dort näher entwickelte Ansicht ist in Erl. 15 zu dieser Stelle widerlegt worden.

Die Formel am Schluss (S. 195) $C=\frac{S}{T}$ will sagen: Die Geschwindigkeit (*celeritas; C.*) verhält sich wie der durchlaufene Raum (*Spatium; S.*) dividirt durch die dazu gebrauchte Zeit (*tempus. T.*) oder die Geschwindigkeit wächst in geradem Verhältniss des durchlaufenen Raumes und im umgekehrten Verhältniss der dazu gebrauchten Zeit.

5. Phoronomie. Erkl. 3. S. 198. Die Schwierigkeiten, welche hier in der Anmerkung dargelegt worden, entstehen nur dadurch, dass die Frage gestellt wird, ob in einem Augenblick (in einem Zeitpunkte) ein Körper sich bewege, oder ruhe; denn Bewegung, wie Ruhe sind ohne eine Zeitgrösse unmöglich. So wie die Stetigkeit des Raumes in einem blossen Punkte desselben nicht möglich ist, so ist es auch die Bewegung und die Ruhe nicht; beide verlangen eine Zeitgrösse, in der sie stetig ablaufen können und durch deren Ablauf erst der Begriff der Bewegung und Ruhe sich bildet. Deshalb lautet die richtige Antwort auf die Frage Kant's dahin, dass der Körper in jedem einzelnen Augenblick, für sich genommen, weder ruht noch sich bewegt. Dies gilt sowohl für die gleichförmige, wie für die verzögerte oder beschleunigte Bewegung. Wenn man nun die Ruhe nur als den Mangel, d. h. als kontradiktorische Verneinung der Bewegung definirt, oder umgekehrt die Bewegung als den Mangel der Ruhe, so kann man allerdings nach Belieben

beweisen, dass an den fraglichen Stellen *B* entweder der Körper in Ruhe oder in Bewegung ist; denn da man leicht zeigen kann, dass er sich nicht bewegt (indem es sich nur um einen Augenblick handelt), so ist also Mangel der Bewegung, d. i. Ruhe da; und da man ebenso leicht zeigen kann, dass er nicht ruht (weil es sich nur um einen Augenblick handelt), so ist Mangel an Ruhe, d. h. Bewegung da. Mit diesen Schwierigkeiten kämpft hier Kant, ohne sie klar zu überwinden, obgleich die Lösung sofort gegeben ist, wenn man zeigt, dass sowohl Bewegung wie Ruhe ohne Zeitablaauf unmöglich sind und dass jene Definitionen fehlerhaft sind, weil sie die blos conträren Gegensätze von Ruhe und Bewegung in kontradiktorische umwandeln. Es ist ebenso, als wenn man sagte, der Mangel des Dunkeln ist das Helle; nun ist die Seele nicht dunkel, folglich ist sie hell. — Die Einmengung der Begriffe des Unendlich-Kleinen, welche von Kant hier geschieht, ist völlig überflüssig und verdunkelt nur den Sachverhalt. — Der Unterschied: „In einem beharrlichen Zustand sein“ und „darin beharren“ ist dunkel ausgedrückt; statt „darin“ muss es heissen: „an denselben Ort“; dann versteht man sofort, dass der erstere Ausdruck Ruhe und Bewegung befasst, letzterer aber nur Ruhe. — Kant verwirft zwar auch die Definition der Ruhe, wonach sie als Mangel der Bewegung bestimmt wird, aber aus einem falschen Grunde; denn dass sich eine Definition nicht „construiren“ lasse, ist noch kein Beweis ihrer Unwahrheit; der Fehler liegt vielmehr, wie erwähnt, in der Verwechslung des Konträren mit dem Kontradiktorischen. — Wenn die richtige Definition der Ruhe „die beharrliche Gegenwart an demselben Orte“ ist; so sollte man meinen, dass die alte Definition der Bewegung, als „die stetige Veränderung des Ortes“ ebenfalls die richtige sein müsste, und dass Kant also keinen Grund gehabt habe, diese letztere als falsch hinzustellen (Erl. 4.). Indess leidet diese Definition der Ruhe an demselben Mangel, welcher oben in Erl. 4. an der Definition der Bewegung, als Veränderung des Ortes, dargelegt worden ist. Die Ruhe ist eine ebenso einfache, unzerlegbare Bestimmung, wie die Bewegung; sie kann deshalb nicht definirt werden; aber man kann sie in eine Beziehungsform umwandeln und

damit allerdings den Schein einer Definition erreichen. Dort lag diese Beziehung in dem Wort: „Veränderung“, welche zu der Stammform des Nicht gehört (B. I. 34.); hier liegt sie in dem Wort: „demselben“ (Ort), was das Identische bezeichnet und nur eine doppelte Verneinung, also auch eine Beziehung enthält (B. I. 36.). Daher kommt es denn, dass schon jedes Kind weiss, was Ruhe und was Bewegung ist, während selbst der Erwachsene Mühe hat, aus obigen Definitionen dieser Begriffe sich eine klare Vorstellung zu bilden. Beide Definitionen würden dazu völlig unzureichend sein, wenn nicht jeder die bildliche Vorstellung dieser Bestimmungen schon aus seiner Erfahrung mitbrächte. Man hat an diesem Falle ein belehrendes Beispiel, wie gefährlich die Unkenntniss der Beziehungsformen für den Philosophen werden kann. Er glaubt Wunder welche tiefe Einsicht mit solchen Definitionen gewährt zu haben und hat doch in Wahrheit den Gegenstand nicht aufgehellt, sondern in dem Nebel der Beziehungsformen verhüllt. Ein grosser Theil der scholastischen Philosophie bewegte sich in solchen nutzlosen, ja schädlichen Definitionen.

6. Zusammengesetzte Bewegung. S. 201. Der Begriff einer zusammengesetzten Bewegung ist, wie der der Bewegung selbst, erst aus der Erfahrung abgeleitet und man würde seine Vorstellung wahrscheinlich nie erlangt, ja kaum für möglich gehalten haben, wenn nicht die Erfahrung täglich Beispiele böte, dass zwei in verschiedenen Richtungen auf einen Körper wirkende Stösse ihn zu einer Bewegung veranlassen, welche weder die Richtung des einen noch die des andern Stosses einhält, sondern die Diagonale nach dem bekannten Parallelogramm der Kräfte. Erst diese Wahrnehmungen führten zu dem Gedanken, dass jede Bewegung als eine einfache, aber auch als eine aus mehreren Bewegungen von verschiedener Richtung entstandene angesehen werden kann, und erst damit erlangte man den Begriff der zusammengesetzten Bewegung. Es ist also eine Täuschung, wenn Kant hier von einer *A-priori*-Darstellung der Bewegung spricht; sie ist nur die bildliche Vorstellung von Elementen, die aus der Erfahrung entlehnt sind und welche nach den ebenfalls aus der Erfahrung entlehnten Verknüpfungen, als

zu einer Bewegung verbunden, innerlich vorgestellt werden. Man sehe Erl. 35—39 zu Kant's Kr. d. r. V. (B. III. 22.).

In dem Grundsatz 1 tritt das bereits in Erl. 3 gerügte Missverständniss hervor, dass Kant dem Raume selbst und nicht blos den Körpern im Raume eine Bewegung giebt. Vielmehr ist streng festzuhalten, dass der (leere) Raum unbeweglich ist und nur den in ihm enthaltenen Körpern die Möglichkeit der Bewegung gewährt. Sollte der Raum als solcher sich bewegen, so gehörte ein zweiter leerer Raum dazu, in dem der erstere sich bewegen könnte. Aus dem von Kant gegebenen Beispiel des Kajütenraumes erhellt, was er eigentlich meint. Auch der Raum in der Kajüte bewegt sich nicht; sondern die Kajüte mit ihren Gegenständen und der in ihr befindlichen Luft bewegt sich durch den allgemeinen unbeweglichen und einigen Raum. Der Grundsatz Kant's will also nur sagen, dass, da alle Bewegung relativ ist, d. h. nur durch Beziehungen auf als fest angenommenen Orte bezeichnet werden kann, vermöge dieser beziehentlichen Natur der Bewegung es möglich sei, dass derselbe Körper in Beziehung auf den einen Ort sich bewegt und in Beziehung auf einen andern nicht; so wie Sokrates in Beziehung auf den Knaben alt und in Beziehung auf seinen Vater jung ist. Deshalb kann die Kugel auf dem Tische der Kajüte in Bezug auf den Rand dieses Tisches sich bewegen und in Bezug auf das gegenüberliegende Ufer des Flusses zugleich ruhen, wenn sie ebenso viel zurückrollt, als das Schiff sich vorwärts bewegt. — Deshalb handelt es sich hier überall nicht um einen bewegten Raum, sondern nur um Körper, in Bezug auf welche der Zustand eines andern Körpers als Bewegung oder als Ruhe aufzufassen ist. Deshalb muss Kant in seinem Beispiel den Tisch in der Kajüte hinzunehmen und statt des Raumes dessen Erfüllung nennen, da der Raum an sich nie selbst materiell sein, d. h. nie selbst eine Materie oder einen Körper vorstellen kann. — Jener Satz ist in der hier gegebenen Fassung allgemein und gilt auch von der krummlinigen Bewegung. Wenn man Bedenken trägt, die tägliche Rotation der Erde aus einer Bewegung des Himmels statt aus einer Bewegung der Erde abzuleiten, so sind es andere, nicht hierher gehö-

rende Umstände, welche das eine wahrscheinlicher, als das andere erscheinen lassen; aber für die Rotation an sich ist es ebenso unmöglich zu bestimmen, ob die Erde dabei sich nach Osten, oder ob der Himmel sich nach Westen drehe, wie für die Kugel in der Kajüte, ob sie oder der Tisch sich bewege. Diese Frage wird in dem 4. Hauptstück noch einmal zur Erörterung kommen.

7. Phoronomie. Erkl. 5. Kant sucht hier die Nothwendigkeit der zusammengesetzten Bewegung aus dem Begriffe der Grösse abzuleiten. Allein die hier gegebene Definition der Grösse ist, wie alle Definitionen einfacher Bestimmungen mangelhaft und nur verständlich, weil man aus der Erfahrung die bildliche Vorstellung der Grösse schon besitzt. Was heisst: Gleichartig? und was: Zusammensetzung? Offenbar sind auch alle in der Seele enthaltenen Vorstellungen als solche gleichartig; allein aus ihrer Zusammsnsetzung wird doch keine Grösse. Ebenso sind die Menschen als solche gleichartig, aber deshalb wird aus ihnen, wenn ich sie auch aneinander stelle, keine Grösse. Die Definition passt also nur da, wo das Gleichartig selbst schon eine Grösse ist und die Zusammensetzung desselben jene Verschmelzung der Theile zu Einem gestattet, wie sie in dem Raume, der Zeit und der intensiven Grösse besteht. Hieraus erhellt die Schwäche dieser Definition; sie setzt schon die zwei Grundbegriffe voraus, die sie doch erst definiren will.

Die Frage, ob eine Bewegung als die Einheit mehrerer Bewegungen gelten könne, ist deshalb mit solchen Definitionen nicht zu erledigen; dergleichen gehört zur gelehrten Spiegelfechterei; vielmehr kann die Möglichkeit solcher zusammengesetzter Bewegung nur aus der Erfahrung abgenommen und verstanden werden, wie bereits in Erl. 6 gezeigt worden ist. Trotzdem bleibt diese Einheit ein höchst wunderbares Ergebniss, über das man nur deshalb nicht mehr staunt, weil die tägliche Erfahrung dagegen abgestumpft hat. Die Schwierigkeit dieses Begriffes wird von Kant selbst in dem Folgenden anerkannt.

8. Phoronomie. Lehrsatz 1. S. 211. Die Zuhülfenahme des relativen Raumes zur Construktion einer zu-

sammengesetzten Bewegung geschieht hier von Kant, wie aus der Anmerk. zu Erkl. 4 und aus Anmerk. 1 und 2 S. 207 und 209 erhellt, nur um dem Begriffe der Kraft, als Ursache der Bewegung, aus dem Wege zu gehen. Allein Kant ist dadurch in eine andere Schwierigkeit gerathen, welche seinen Beweis unverständlich macht. Offenbar soll die Zusammensetzung zwei wirkliche Bewegungen befassen, d. h. die auf einen und denselben Ort bezogen, sich als Bewegungen darstellen; dagegen verwandelt Kant durch die Bewegung seines relativen Raumes die eine Bewegung in eine scheinbare, d. h. in eine solche, welche zwar in Bezug auf den relativen Raum als Bewegung erscheint, aber nicht in Bezug auf den absoluten Raum, nach dem Kant die erste Bewegung bemisst. Wenn der Körper *A* sich nach *B* bewegt (S. 203) und der Raum *B C* sich nach *A* bewegt, so gelangt der Körper *A* allerdings in derselben Zeit nach *C*, in welcher er ohnedem nur nach *B* gelangt sein würde; allein die Orte *B* und *C* sind dann auch in Bezug auf den absoluten Raum nicht mehr verschieden, sondern *A* ist nach *B* gerückt und *C* ebenfalls nach *B*; in Bezug auf den relativen Raum hat *A* zwar den Raum *A C* durchlaufen, allein in Bezug auf den absoluten Raum, wie Kant sich ausdrückt, hat es trotzdem nur den Weg *A B* zurückgelegt, weil seine weitere Bewegung nach *C* in Bezug auf den absoluten Raum nur ein Schein ist. Ganz dasselbe gilt auch für die beiden anderen Fälle. Es ist mithin die von Kant versuchte Lösung keine Lösung, sondern nur der Schein einer solchen. Herbart findet hier weiter nichts zu rügen, als „dass diese An- „sicht Kant's, unerträglich und unbequem werden würde, „weil man dann alle Augenblicke auf eine Zerlegung oder Zu- „sammensetzung der Kraft stösst.“ Die hier zu lösende Frage ist vielmehr die: Wie geschieht die Zusammensetzung zweier wirklichen, nach einem Orte in dem Raume bemessenen Bewegungen? und diese Frage hat Kant nicht gelöst. Es ist auffallend, dass er nicht die ganze Linie *A C* (Fig. auf S. 203) als relativen Raum befasst und sowohl die Bewegung des Körpers *A* in diesem relativen Raume, wie die besondere Bewegung dieses relativen Raums *A C* nach derselben Richtung im absoluten Raume, d. h. beide nach *C* hin geschehen lässt; dann ist wirklich das er-

reicht, was Kant will; es sind zwei wirkliche, d. h. in Bezug auf denselben Ort sich als solche darstellende Bewegungen vereinigt, wobei *A* nach *B* und zugleich durch die Bewegung der Fläche, auf der er sich bewegt, nach *C* gelangt und zwar nach *C*, als der wirklichen doppelten Entfernung des *A* von *B*, nach dem absoluten Raume gemessen. Auf dieselbe Weise kann auch der zweite und dritte Fall berichtiget, und auch die zweite Bewegung aus einer scheinbaren in eine wirkliche umgesetzt werden; nämlich wenn man im zweiten Falle die ganze Linie *B C* sich nicht in der Richtung *C A*, wie Kant will, sondern in der Richtung *A C* bewegen lässt; dann kommt *A* zwar in Bezug auf den relativen Raum, d. h. scheinbar nach *B*; allein nach dem absoluten Raum bemessen, ist es in *A* geblieben, weil *B* dann mit *A* zusammenfällt. Dasselbe gilt für den dritten Fall, wenn der relative Raum *A B C D* sich nicht in der Richtung von *B* nach *A*, sondern von *A* nach *B* bewegt.

Abgesehen von diesem Umstande legt Kant auf seine Construktion deshalb grosses Gewicht, weil er die Kraft dabei nicht in Betracht gezogen habe und weil daher seine zusammengesetzte Bewegung mit den beiden gegebenen „einerlei" sei, oder letztere „in sich enthalte", während eine Zuhülfenahme der Kraft die einfachern Bewegungen verändere und die zusammengesetzte nur als die Wirkung von jenen darstelle. Dies klingt sehr scharfsinnig, allein dürfte doch nur eine Spitzfindigkeit sein. Auch bei der Construktion Kant's ist in allen drei Fällen die neue Linie mit den beiden andern nicht einerlei; denn sie hat entweder eine andere Geschwindigkeit oder auch eine andere Richtung, ist also in ihren wesentlichen Kennzeichen von jenen verschieden. Ebenso kann man das „enthalten" hier nicht anwenden, denn die neue Linie enthält die beiden einfachen nicht als Theile in sich; im zweiten Falle ist vielmehr Ruhe statt Bewegung vorhanden und im dritten Falle kann die Diagonale weder der Länge noch der Richtung nach die beiden einfachen als Theile in sich enthalten. Ist also die neue Linie immer eine andere, als die einfachen, und ist bei ihrer Entstehung ein Zeitverlust nöthig, so passt auf die neue Linie viel richtiger die Kategorie der Wirkung, die aus den einfachen Linien, als deren Ur-

sachen, hervorgeht. Diese Kategorie ist nicht durch den Begriff der Kraft bedingt; auch die einfache Bewegung als solche ist ein Vorgang, der in Verbindung mit einer zweiten Bewegung sehr wohl ein neues Drittes aus sich hervorgehen lassen kann, ohne dass man den Begriff der Kraft dazu bedarf. Es wird daher diese Unterscheidung Kant's im besten Falle auf einen Wortstreit hinaus laufen. — Die wahre Schwierigkeit bei dieser Ableitung der zusammengesetzten Bewegung hat Kant nicht hervorgehoben; sie liegt darin, dass die eine Bewegung $A\ C$ (Fig. S. 206) durch ihre Verrückung aus ihrer ursprünglichen Lage $A\ C$ vermittelst der Bewegung von $A\ B$ dennoch nicht gestört, sondern in gleicher Richtung, d. h. in parallelen Linien $M m$, $N n$ sich erhalten soll. Kant umgeht diese Schwierigkeit, indem er die zweite Bewegung nur als einen Schein behandelt; allein das Unzulässige dieser Annahme ist bereits dargelegt worden. Es bleibt also die Frage: Wie ist es zu erklären, dass eine Bewegung, trotz ihrer wirklichen, d. h. nach demselben Punkt bemessenen Verrückung aus ihrer ursprünglichen Lage dennoch nicht erlöscht, sondern in gleicher Art in einer, der ersten parallelen Richtung ungestört weiter geht? Dies ist das Problem, auf dessen Lösung es ankommt. Ist diese erreicht, so ist alles Andere selbstverständlich. Nun kann dies Problem auch durch die hier vorgeschlagene verbesserte Richtung des relativen Raumes nicht als gelöst angesehen werden; vielmehr scheint es nur so, weil die Erfahrung diesen Fall fortwährend bestätigt. Allein man verlangt nach einer Lösung aus Gründen. Nun erhellt leicht, dass eine solche nicht gegeben werden kann; vielmehr kann hier der aus den Thatsachen abgezogene Satz nicht aus höheren Gesetzen abgeleitet werden. Weil die Erfahrung hier sich in allen Fällen gleich bleibt, und solche Bewegungen trotz ihrer Verrückung aus der ursprünglichen Lage dennoch ihre Geschwindigkeit und parallele Richtung beibehalten, so hat man erst hieraus durch Induktion jenen allgemeinen Satz ausgesondert. Indem dieser dem Theoretiker mit der Zeit ganz geläufig wird, meint er zuletzt in ihm ein Prinzip *a priori* zu besitzen, was das Erste sei und dem mithin die wirklichen, in der Natur geschehenden Bewegungen sich mit Nothwendigkeit fügen

müssten. Es verhält sich mit diesem Satz, wie mit dem von der steten Fortdauer einer einmal begonnenen Bewegung. Beide scheinen uns jetzt selbstverständlich und man trägt deshalb in der Philosophie kein Bedenken, aus ihnen als dem *Prius* die Nothwendigkeit abzuleiten, dass die Natur diese Gesetze einhalten müsse; allein es könnte sehr wohl auch anders sein, und eine Bewegung, die aus ihrer ursprünglichen Lage verrückt würde, könnte sehr wohl auch ganz erlöschen. Wäre dies nach der Erfahrung der Fall, so würde die Philosophie sehr bald dahin gelangt sein, diesen entgegengesetzten Satz als den nothwendigen und *a priori* gültigen aufzustellen und die einzelnen Vorgänge als die blossen Konsequenzen dieses Prinzips darzulegen. — Diese Frage nach der Fortdauer der Bewegungen in gleicher Geschwindigkeit und paralleler Richtung, selbst wenn die Bewegung aus der ursprünglichen Richtung verschoben worden ist, wird, wie man leicht erkennt, auch durch Kant's geometrische Construktion nicht gelöst. Allerdings wird da die erste Bewegung durch die in den relativen Raum verlegte zweite Bewegung scheinbar nicht verrückt; allein in Bezug auf den absoluten Raum findet sie dennoch statt und ist nur verhüllt; es tritt also auch hier zunächst die Frage auf: Wie ist es möglich, dass diese Störung die Bewegung weder in deren Geschwindigkeit, noch in deren parallelen Richtung verändert, und die Antwort auf diese Frage bleibt auch bei der Construktion Kant's aus. Sie wird ebenso wenig gelöst, wenn man die Kraft und die Mechanik im Sinne Kant's hinzunimmt; immer bleibt unerklärt, weshalb die Kraft, welche in Bewegung übergegangen ist, sich trotz der Verrückung aus ihrer ursprünglichen Linie, ungestört erhält?

Wenn man hier, bei dem Schluss der Phoronomie, ihren Inhalt betrachtet, so erhellt, dass von Metaphysik darin nichts zu finden ist; vielmehr beschäftigt sie sich zwar mit einigen obersten Begriffen der Bewegung, allein diese sind lediglich durch Induktion aus der Erfahrung abgeleitet und die Anwendung der Mathematik und geometrischer Construktionen ist nur deshalb hierbei möglich, weil gewisse Sätze als Vorbedingungen, aus der Erfahrung durch Induktion entlehnt worden sind, wie namentlich die beiden obengenannten von der Fortdauer und

von der Verrückbarkeit der Bewegung eines einmal bewegten Körpers. Erst mit Hülfe dieser Sätze wird es möglich, die weitern Lehrsätze aus geometrischen Konstruktionen abzuleiten; indem dabei die Linien die Bewegung an sich, ihre verschiedene Länge, die verschiedene Geschwindigkeit und ihre Winkel die verschiedenen Richtungen der Bewegung darstellen.

9. Dynamik. Erkl. 1. S. 213. So wie in dem ersten Hauptstück die Materie eine überflüssige Zuthat zu dem Beweglichen war, indem in dem ganzen Hauptstück das Bewegliche nur als ein Punkt behandelt wird, so ist hier das Bewegliche eine überflüssige Zuthat zu der Materie, da es sich hier nur um die Raumerfüllung und nicht um die Bewegung handelt. Es ist auch unrichtig, dass die Materie die Bewegung voraussetze, denn die Materie ist auch ohne Bewegung Materie, d. h. Raumerfüllung. Auch ist es bedenklich, die Raumerfüllung für ein Vermögen zu widerstehen, zu erklären; dadurch ist schon der Begriff einer Kraft in diese Raumerfüllung gebracht, während es doch noch durchaus ungewiss ist, ob diese Raumerfüllung als eine Kraft aufgefasst werden darf. Herbart sagt zu diesem Punkte (Werke III. S. 446): „Von „den vier Erklärungen der Materie in den vier Haupt„stücken ist die zweite allein die rechte oder kommt der „Wahrheit doch am nächsten. Gegen alle vier Erklä„rungen gilt die Bemerkung, dass das Merkmal der Be„weglichkeit überflüssig ist; indem ohne Frage nach Be„wegung, die blosse Raumerfüllung den ganzen Begriff „allein bestimmt.“

10. Dynamik. Lehrsatz I. S. 215. Der Beweis dieses Lehrsatzes ist nicht genügend. Der entscheidende Grund „dass die Bewegung nur durch eine andere Bewegung „desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung „aufgehoben werden könne“, ist in der Phoronomie nirgends aufgestellt, noch weniger bewiesen worden. Man kann zugeben, dass dieser Umstand eine Art ist, die Bewegung aufzuheben, aber nicht, dass sie die alleinige ist. Die Raumerfüllung einer Materie kann auch als solche das Eindringen einer andern bewegten Materie hindern; die Bewegung der letztern wird dabei nicht

durch eine entgegengesetzte Bewegung vernichtet, sondern einfach durch die blosse Raumerfüllung der erstern gehemmt oder aufgehoben. Sie geht nach jetziger Auffassung aus einem Stoss in eine Oszillation über, welche die Wärme darstellt. Nur wenn die erste Materie elastisch ist, findet die Annahme Kant's statt, die dann auch sich in dem Rückstosse der zweiten Materie sinnlich erkennbar macht. Allein in der Materie als blosser Raumerfüllung ist diese Elastizität nicht gesetzt, und indem auch hier der stossende Körper nur einfach seine Bewegung verliert, ist schon sinnlich angezeigt, dass die Raumerfüllung der ersten Materie als solche die Bewegung der zweiten vernichtet, ohne selbst eine Kraft zu sein, die sich als Ursache einer Gegenbewegung gegen den stossenden Körper geltend macht.

Diese Unterschiebung einer repulsiven Kraft ist zwar sehr geläufig, weil wir bei jeder von uns aufgehaltenen Bewegung fühlen, dass dies nur durch eine von uns selbst aufgewendete Gegenkraft geschieht; allein dies kommt blos daher, dass hier das hemmende Körperglied, als die Raum erfüllende Materie keinen festen Rückhalt hat, der dessen eigene Fortbewegung hindert. Die aufgewendete Muskelkraft dient also hier nicht, nm die Materie dieses Gliedes undurchdringlich zu machen, sondern um die sonst eintretende Fortstossung des Gliedes zu verhindern. Hat die Hand dagegen eine feste Unterlage, z. B. an einer Wand, so bedarf es, um das Eindringen eines auf sie stossenden Körpers zu hindern, keiner eignen Muskelraft, sondern die Materie der Hand als solcher genügt dazu, nachdem ihre weichen Theile zunächst zusammengedrückt worden sind. Es ist deshalb die Raumerfüllung als solche und nicht eine besondere mit ihr verbundene repulsive Kraft, welche das Eindringen jedes andern Körpers hindert. Deshalb ist auch diese Hemmung an der Oberfläche so stark, wie im Innern und ist umgekehrt jenseit der Oberfläche des gestossenen Körpers gar nicht vorhanden; alles Umstände, welche sich mit der Natur einer Kraft nicht vereinigen. Läge in der Materie, als blosser Raumerfüllung, schon eine solche abstossende Kraft, so müsste ein auf einer schiefen Fläche hinabrollender Körper allmälich durch die stetig fortgesetzte abstossende Kraft der verschiedenen von ihm

berührten Punkte der Unterlage weiter abgestossen werden, und die Berührung mit derselben müsste zuletzt aufhören. Auch die neue Theorie der Wärme, wonach dieselbe nur in einer Molekularbewegung besteht und wonach der Stoss eines andern Körpers sich in Oszillationen der Moleküle des gestossenen Körpers umsetzt, widerspricht der Annahme Kant's. Denn bestände eine solche nach Aussen wirkende repulsive Kraft, so könnte der Stoss sich nicht in Oszillationen der Moleküle des gestossenen Körpers umsetzen, sondern die Bewegung würde dann einfach erlöschen. Alles dies führt dahin, dass die Annahme einer repulsiven Kraft der Materie zur Erklärung ihrer Undurchdringlichkeit nicht nöthig ist, ja sich mit andern Erscheinungen nicht verträgt; vielmehr genügt schon die träge Natur der Materie, als Ausfüllung des Raumes, um das Eindringen jeder andern Materie in denselben Raum zu verhindern. Dies ist auch offenbar die Meinung Lambert's und Anderer gewesen, derer Kant in der Anmerk. S. 214 gedenkt, wenn sie es auch nicht scharf genug ausgedrückt haben. Unter Solidität wird die Dichtheit verstanden, im Gegensatz der Porosität der Körper; sie bezeichnet also nicht genau das, was durch Raumerfüllung gemeint ist, obgleich in der absoluten Dichtheit nothwendig die durchgehende, vollständige Raumerfüllung vorhanden ist.

11. Dynamik. Erkl. 2. S. 215. Kant umgeht hier die Frage, ob es zulässig sei, neben der Bewegung noch eine besondere Kraft als deren Ursache aufzustellen; er setzt dies als selbstverständlich voraus. Die Zweifel entspringen hier aus der Zweideutigkeit des Wortes Kraft, welches bald eine blosse Beziehungsform, bald ein Seiendes bezeichnet. Wenn z. B. der Schnitt in den Finger einen Schmerz zur Folge hat, so gilt der Schnitt als Ursache, der Schmerz als Wirkung; ebenso gilt die Erregung der Sehhaut als Ursache der Wahrnehmungs-Vorstellung, ihrer Wirkung. Hier hat man einfach die zeitliche Folge der Wirkung auf die Ursache. Allein man begnügt sich nicht damit, sondern legt in die Ursache noch eine besondere Kraft, welche erst die Wirkung hervorbringt oder erzeugt. Eine solche Kraft ist aber nur ein Gedankending oder eine Beziehungsform, nnd deshalb

auch, wie alle Lehrbücher der Naturwissenschaften versichern, unerkennbar. Man hat indess hier eine Kraft nur eingeschoben, um sich die Folge der Wirkung verständlicher zu machen, obgleich dies eine blosse Täuschung ist; denn durch diese Kraft wird die Verknüpfung eines Schmerzes oder einer Vorstellung mit einem Vorgange an meinem Körper nicht mehr erklärt, als ohne solche; der Uebergang des Körperlichen in das Geistige ist damit so unbegriffen, wie vorher. Anders ist es aber mit Kräften, die ich vermöge des Organs meiner Muskeln und Nerven, fühle, d. h. wahrnehme. Eine solche Kraft wird als ein Aeusseres wirklich gefühlt, und hat deshalb, wie alles Wahrgenommene, die Vermuthung eines Seienden für sich. Diese Kraft ist auch nicht durch die Bewegung bedingt, sie wird ebenso ohne Bewegung in dem blossen Drucke empfunden und ich nehme wahr, dass wenn ich in meinem Gegendruck nachlasse, jene äusserliche, drückende Kraft sich in Bewegung umsetzt. Deshalb handelt es sich hier um ein Seiendes, und um keine blosse Beziehungsform des Denkens. Das Seiende besteht auch unabhängig von der Bewegung, in dem blossen Drucke. Man ist deshalb berechtigt, diese Kraft von der Bewegung gesondert zu setzen; die Kraft ist hier nicht blos ein zwischen Ursache und Wirkung eingeschobenes Gedankending, sondern selbst eine seiende Bestimmung, welche die Bewegung oder den Druck immer zur Folge hat; so dass sie selbst als Ursache und nicht blos als Vermittlerin zwischen Ursache und Wirkung anzusehen ist.

Diese Betrachtungen waren nothwendig, um die von Kant gesetzte Trennung zwischen Kraft und Bewegung zu rechtfertigen und den Begriff dieser Kraft vollständig klar zu legen.

12. Dynamik. Lehrsatz 2. S. 217. Die hier aufgestellten Sätze sind nur Folgerungen aus Lehrsatz 1; giebt man diesen zu, so sind auch diese Folgerungen zuzugestehen. Umgekehrt fallen sie hinweg, wenn die Undurchdringlichkeit nicht auf einer zurückstossenden Kraft, sondern auf der blossen trägen Ausfüllung des Raumes durch die Materie beruht; insbesondere fällt dann der Begriff der Elastizität für eine vollständig dichte Materie

hinweg, indem diese dann absolut nicht zusammengedrückt werden kann. Da nun Kant den Lehrsatz 1 nicht hinlänglich erwiesen hat (Erl. 10), so erhellt, dass auch Lehrsatz 2 nicht als erwiesen gelten kann. Dazu kommt, dass Kant bei einer den Raum bereits vollständig ausfüllenden (dichten) Materie annimmt, dass sie in einen kleinern Raum zusammengepresst werden könne. Dies lässt sich wohl von Kräften verstehen, aber nicht von der Materie, bei der es unbegreiflich wird, wie sie, wenn sie bereits den Raum vollständig erfüllt, dennoch in einen kleinern Raum zusammengepresst werden kann. Es widerspricht dies geradezu der wesentlichen Eigenschaft der Materie; denn ist ein Raum schon erfüllt, so kann er nicht noch einmal von andern Theilen derselben Materie erfüllt werden. In dem Begriffe der Erfüllung liegt gerade diese träge, aber auch unüberwindliche Ausschliessung jeder andern Materie, deren Begriff Kant selbst später in Erkl. 4 S. 219 aufstellt und die mathematische Undurchdringlichkeit nennt.

13. Dynamik. Erkl. 3. S. 218. Man könnte in dem von Kant angegebenen Beispiele eigentlich von keiner Durchdringung der Luft sprechen; denn sie soll nach Kant in diesem Falle gar keinen Raum einnehmen; die Durchdringung der Luft setzt aber voraus, dass die Luft noch einen Raum einnehme und dass zugleich denselben Raum auch noch eine andere Materie erfülle; nur dann ist die eine von der andern durchdrungen; nimmt dagegen die eine gar keinen Raum mehr ein, so wäre sie vernichtet und der Raum wäre nur von der zweiten erfüllt.

14. Dynamik. Lehrsatz 3. S. 219. Kant muss hier, wie er selbst einräumt, zum Beweise seines Lehrsatzes 3 annehmen, dass die repulsive Kraft mit der Verkleinerung des gepressten Körpers in steigendem Verhältnisse wächst. Da dies sich durchaus nicht von selbst versteht, so kann auch der Lehrsatz 3 nicht als erwiesen gelten. — Er leidet aber noch an einem andern Mangel. Wenn auch wirklich eine zusammendrückende Kraft die Materie nie bis zu einem mathematischen Punkte verkleinern kann, also sie niemals durchdringen kann, wie Kant sich aus-

drückt, so geschieht diese Durchdringung doch von den eigenen Theilen der gedrückten Materie; denn indem diese den Raum vollständig erfüllen, müssen sie bei ihrer Zusammenpressung sich nothwendig in einander schieben, d. h. durchdringen. — Man bemerkt leicht den Mangel in Kant's Annahme, der darin besteht, dass man nicht weiss, wo die repulsive Kraft der Materie ihren Sitz hat. Nach der Anmerk. 219 soll diese Kraft von allen Punkten der Materie ausgeübt werden; allein dann müssen sie diese Kraft auch gegen einander ausüben, und da dieser Punkte unendlich viele sind, so kann keiner ganz zusammengedrückt werden und daher ergeben diese unendlich vielen Punkte trotz ihrer Kleinheit, auf die man sie zusammengedrückt annehmen kann, doch eine erhebliche Grösse, die nicht zu dem stimmt, was Kant als möglich zulässt. Ueberhaupt zerfällt der einige Körper durch diese Vertheilung der abstossenden Kraft auf dessen einzelne Punkte in eine unendliche Zahl diskreter Körper und verliert den Begriff des Dichten, welcher doch hier vorausgesetzt wird. Dies ist eine neue Schwierigkeit, in welche Kant's Umwandlung der Undurchdringlichkeit in eine repulsive Kraft verwickelt. — Es ist von Interesse, diesen Abschnitt mit Kant's Dissertation über die physische Monadologie aus dem Jahre 1756 (Bd. 49 Abth. II. 295) zu vergleichen, wo er die Undurchdringlichkeit zwar ebenso wie hier, aus einer abstossenden Kraft ableitet, aber dabei sich hütet, die Ausfüllung des Raumes durch die Materie anzunehmen, vielmehr sollen in dem Raum nur punktuelle Monaden bestehen, in denen der Sitz dieser abstossenden Kraft ist, und die Ausfüllung des Raumes soll nur in der Erfüllung desselben mit der abstossenden Kraft bestehen, nicht aber in der Erfüllung mit Materie. Offenbar ist diese Annahme der hier vertheidigten vorzuziehen; denn sie hält sich von den Schwierigkeiten frei, in die Kant sich hier verwickelt und setzt überhaupt an die Stelle des Stoffes nur Kräfte, die von dem bestimmten Punkte des Raumes, den die physische Monade einnimmt, ausgehen. Mit dieser rein dynamischen Erklärung der Natur kann man ziemlich ebenso weit gelangen, wie mit der einen Stoff, neben der Kraft, setzenden Hypothese. Allein der Mittelweg, den Kant

hier einschlägt, wo er den Stoff beibehält, alle Bedeutung aber nur in die Kräfte verlegt, verwickelt unvermeidlich in Schwierigkeiten, welche unlösbar werden, wie die bisherigen Beispiele ergeben haben.

15. Dynamik. Erkl. 4. S. 220. Hier giebt Kant selbst eine ziemlich treffende Erklärung von derjenigen Undurchdringlichkeit, welcher der Materie als solcher einwohnt, und welche er die absolute oder mathematische nennt; indess lässt er es hier zweifelhaft, ob die Materie neben der Kraft noch etwas Besonderes sein soll oder nicht. Es scheint beinah, dass er hier in Uebereinstimmung mit seiner in der Erl. 14 genannten Dissertation die Materie nur in den Mittelpunkt verlegt und ihre Erfüllung des Raumes nur als eine Erfüllung durch Kraft annimmt.

Seine Gründe gegen die absolute Undurchdringlichkeit sind nur sophistisch; auch bei seinem Begriff der relativen Undurchdringlichkeit hört zuletzt die Begründung auf und es ist deshalb logisch ziemlich gleichgültig, ob die letzte wirkende Ursache in die Materie selbst oder in eine besondere ihr beigelegte repulsive Kraft gesetzt wird. Auch die Kette der Ursachen muss in der Physik zuletzt aufhören und die Verbindung der Glieder in den höchsten Naturgesetzen kann bei denselben nicht weiter auf eine Ursache zurückgeführt werden. So ist das Gesetz, dass die Materie mit Anziehung verbunden ist, nicht weiter abzuleiten.

16. Dynamik. Erkl. 5. S. 221. Kant verlässt nun die Undurchdringlichkeit und geht zu einer neuen Bestimmung über, nämlich zur Theilbarkeit der Materie. Auch hier kehren Sätze wieder, welche bereits in der Dissertation von 1758 erörtert worden sind. So lautet darin der erste Satz: „Die einfache Substanz, welche Monade „heisst, ist die, welche nicht aus mehreren Theilen be- „steht, welche einzeln für sich bestehen können.“ Es bildet also das „Für sich sein“ auch hier das Wesen der Substanz. Die Beweglichkeit, welche Kant hier einführt, ist nur das äussere Zeichen, an dem die Substanz oder das Für-sich-sein erkannt werden kann. Der Zusatz „materielle“ will andeuten, dass die Substanz der Theilung

in mehrere Substanzen fähig sein kann. Die Frage der Einfachheit, welche die Dissertation voranstellt, wird hier noch zurückgestellt.

Die in der Anmerk. S. 221 gegebene Definition der Substanz ist nur Worterklärung, wie es auch nicht anders sein kann, da die Substantialität, wie die Kausalität zu den einfachen Stammformen der Beziehungen gehört. (Bd. I. 47.) Subjekt und Prädikat sagen an sich dasselbe wie Substanz und Accidenz; nur werden im Leben und in den meisten Systemen der Philosophie die Substanzen und Accidenzen als Seiendes behandelt, während Subjekt und Prädikat als Bestimmungen genommen werden, die nur dem Wissen (Urtheilen) angehören. Aber ihre Bedeutung und die Beziehung beider Glieder auf einander ist dieselbe, wie bei der Substanz und den Accidenzen, und deshalb kann die eine nicht zur Definition der andern benutzt werden.

Ebenso schwach ist der Beweis Kant's für die Materie als Substanz. Jedes Ding kann vollständig in Eigenschaften aufgelöst werden, und wenn man neben diesen Eigenschaften noch ein Beharrliehes setzt, an welchem diese Eigenschaften haften *(inhäriren)*, so ist diese Operation eben die Umwandlung des seienden Dinges in eine blosse Beziehungsform; denn jenes Beharrliche, welches darin zur Substanz erhoben wird, ist unerkennbar und ein blosses Gedankending. (Bd. I. 48.) Im Sein bestehen vielmehr nur die Eigenschaften in ihren seienden Verbindungsformen des In- und An-einander. Dadurch werden sie Dinge, welche in dieser Verbindung für sich bestehen. Keine von diesen vielen Eigenschaften, auch die Undurchdringlichkeit nicht, hat ein Vorrecht vor den Andern; erst ihre Verbindung macht sie zu einem Dinge für sich; deshalb ist es eine Täuschung, wenn man die Undurchdringlichkeit als das Erste hinstellt, durch das erst die Farbe, die Gestalt und übrigen Eigenschaften ein Bestehen erhalten können. Keine Materie ist ohne Farbe, ohne Gestalt; diese Eigenschaften sind sofort mit jedem Körper da, und eine Materie ohne Eigenschaften ist ein Unding. Deshalb der ziemlich leere Streit in der Philosophie über die Natur der Materie an sich.

Uebrigens ist hier im Text S. 221 Anmerk. ein Druckfehler zu verbessern; es muss in Zeile 17 dieser Anmer-

kung heissen: „wenn sie für sich beweglich“, und nicht „wenn sie sich für beweglich.“

17. Dynamik. Lehrsatz 4. S. 228. Es ist von Interesse, mit diesen Ausführungen die entgegengesetzten Sätze in der erwähnten Dissertation Kant's von 1756 zu vergleichen. In dieser behauptet er zwar die unendliche Theilbarkeit des Raumes, aber nicht der Materie; vielmehr soll diese aus einfachen Substanzen (Monaden) bestehen, welche den Raum zwar ausfüllen, aber die trotzdem nicht theilbar sind, weil diese Ausfüllung nur auf repulsiven Kräften der Monade beruhen soll, welche Monade im Mittelpunkte besteht und nach ihren innern Bestimmungen *(determinationes internae)* keinen Raum einnimmt, vielmehr diese Ausfüllung nur durch die repulsiven Kräfte bewirkt, welche zu ihren *determinationes externae* gehören und deren Durchschneidung deshalb die Monade selbst nicht trifft. (Bd. 49. Abth. II. 304.) Kant selbst bezeichnet hier in Anm. 1 (S. 222) diese Ansicht als die der Monadisten. Er sucht nun hier S. 223 diese Ansicht zu widerlegen; allein offenbar vergeblich; denn die Punkte *a* und *c* in der Zeichnung S. 223 sind ja keine physischen oder körperlichen Punkte nach der Lehre der Monadisten, sondern Punkte im Raume, die lediglich von der repulsiven Kraft der Monade *A* erfüllt sind; deshalb bedarf es in dem Punkte *c* keines Widerstandes gegen *A* und *a*; denn da *a* und *c* nur Punkte im Raume sind, so sind sie schon durch die Natur des Raumes und seine Ausdehnung von einander gesondert und haben kein Bestreben, einander sich zu nähern. Das einzig Thätige ist hier die Monade in *A*; alle Punkte im Raume, der sie umgiebt, sind dagegen völlig träge und haben für sich weder eine anziehende noch abstossende Kraft; sie sind blos von der abstossenden Kraft der Monade erfüllt, und nur vermöge dieser, nicht vermöge eigener Kraft halten sie andere Monaden von der Annäherung zu sich ab. Deshalb ist es falsch, dass ohne eine repulsive Kraft in *c* die Punkte *A* und *a* sich nähern und in *c* zusammenfallen würden und damit fällt der ganze Beweis gegen die Monadenlehre, die Kant selbst in seiner Dissertation mit grossem Geschick vertheidigt hat. — Auch enthält der zu dem Lehrsatz gegebene Beweis S. 222 an sich eine Unmöglichkeit. Wenn

der Raum unendlich theilbar ist und mit Materie erfüllt ist, so soll nach Kant jeder Theil (Punkt) des Raumes eine repulsive Kraft haben, um den andern Theilen (Punkten) des Raumes entgegenzuwirken. Da nun die Zahl dieser Theile bei der unendlichen Theilbarkeit des Raumes eine unendliche ist, so bestände auch die Materie aus unendlich vielen Theilen, deren jeder repulsive Kraft gegen seine Nachbaren ausübte. Dies ist aber ein Widerspruch; denn in der Unendlichkeit liegt, dass die letzten Theile unerreichbar, d. h. unmöglich sind, und dennoch sollen diese letzten Theile hier bestehen, denn sie sind nach Kant mit repulsiven Kräften ausgestattet, die offenbar nicht erst bei der fortschreitenden Theilung der Materie entstehen können, sondern die, als ein Seiendes schon vor der wirklich ausgeführten Theilung in der Materie bestehen müssen. Man kann wohl von einer endlosen Theilbarkeit des Raumes und auch der ihn erfüllenden Materie sprechen; bei solcher entstehen die wirklichen Theile erst in Folge der wirklichen fortschreitenden Theilung, und haben als Theile vorher keinen Bestand, sondern fliessen bis dahin mit dem grössern Raume oder Materie in Eins zusammen; allein etwas Anderes ist es, wenn ich, wie Kant hier thut, die Materie mit repulsiven Kräften ihrer Theile ausstatte; dann müssen diese Kräfte, also auch die Theile der Materie, an der sie haften, schon vor der ausgeführten Theilung bestehen und dann ist der Widerspruch offen vorhanden, dass die letzten Theile, deren Unerreichbarkeit in der unendlichen Theilbarkeit ausdrücklich gesetzt ist, dennoch als mit Kräften ausgestattet, d. h. als vorhanden und existirend behauptet werden. Kant verhüllt nur diesen Widerspruch dadurch, dass er bald von Theilen, bald nur von Theilbarkeit spricht; letztere, die blosse Möglichkeit kann man zugeben, aber nicht die Theile, d. h. die ausgeführte unendliche Theilung. — Kant kommt in Anmerk. 1 S. 224 selbst auf diesen Punkt; er sucht sich hier mit der Umwandlung der Berührung in eine unendlich kleine Entfernung zu helfen; allein der Mathematiker kann zwar das Unendlich-Kleine in seine Rechnungen einführen, wo es nur auf die Auffindung von Verhältnissen ankommt und wo der Fehler, das Nichts für ein Etwas zu nehmen, durch die Weglassung

der zu endlichen Grössen blos zu addirenden und zu subtrahirenden unendlich-kleinen Grössen wieder gut gemacht wird; aber die Begriffe an sich können nicht auf diese Weise einander substituirt werden, da es sich hier um keine blossen Verhältnisse handelt und jene Correktur hier nicht ausführbar ist. — Auch in Anm. 3 macht Kant selbst sich den hier gegen ihn erhobenen Vorwurf und er erkennt an, dass der gerügte Widerspruch unlösbar sei, wenn man die ausgedehnte Materie als ein Ding-an-sich behandle. Er benutzt indess diesen Widerspruch nicht, um daraus die Unwahrheit seines Lehrsatzes abzunehmen, sondern um die Unwahrheit des Raumes und der Materie, als Dinge-an-sich zu folgern; d. h. um seine neue Theorie von dem Raume, als einer blossen Form unseres äusseren Sinnes damit zu bestätigen. Allein Kant übersieht, dass es bei seinem Begriffe der Materie sich nicht blos um die räumliche Ausdehnung derselben, sondern auch um repulsive Kräfte derselben handelt, die doch nicht erst plötzlich und nur so weit entstehen können, wie die Theilung wirklich ausgeführt wird, sondern die als etwas von dem Raum Verschiedenes offenbar schon vor aller Theilung als in der Materie bestehend angesehen werden müssen. Deshalb passt hier seine ausweichende Wendung nicht, dass, trotz der unendlichen Theilbarkeit, an Theilen nur so viele wirklich gegeben seien, als durch die wirkliche Theilung erreicht seien. Man sieht, dass Kant's Lehre von der Idealität des Raumes nicht blos diesen, sondern auch den Begriff der Materie und der Kräfte, als Ursachen der Bewegung völlig zerstört, sie sämmtlich zu Erscheinungen macht, aber trotzdem nicht im Stande ist, den Widerspruch aus diesen Erscheinungen zu beseitigen.

Mit dem S. 227 erwähnten grossen Mann wird Wolff gemeint sein. Kant sucht hier zu zeigen, dass schon Leibnitz den Raum so aufgefasst habe, wie er, d. h. als blosse Form des äusseren Sinnes. Indess fasst Leibnitz den Raum zwar nur als ein Verhältniss der Dinge zu einander, aber die Monaden lässt er ausser einander bestehen, und man kann deshalb diesem Ausspruch Kant's nicht beitreten; auch hat Kant in seiner Kr. d. r. V. eine solche Behauptung nirgends aufgestellt, obgleich er des Leibnitz darin oft gedenkt.

18. Dynamik. Lehrsatz 5. S. 231. Derselbe Lehrsatz ist auch in der Dissertation von 1756 aufgestellt und lautet dort: „Vermöge der blossen Kraft der Undurch- „dringlichkeit würde den Körpern der bestimmte Umfang „abgehen, wenn nicht auch eine entsprechende Kraft der „Anziehung ihnen einwohnte, welche in Verbindung mit „jener Kraft die Grenze der Ausdehnung des Körpers „bestimmte." Auch die Beweise für diesen Satz sind in beiden Schriften dieselben. Diese Uebereinstimmung ist die nothwendige Folge davon, dass Kant in beiden die Undurchdringlichkeit von einer abstossenden Kraft der Theile der Materie ableitet; dann ist es unbestreitbar, dass eine entgegengesetzte Kraft hinzukommen muss, wenn die Elemente eines Körpers einen bestimmten Umfang einhalten sollen. Allein der ganze Beweis und Lehrsatz wird hinfällig, so wie die abstossende Kraft nicht besteht. Dass die Materie auch ohne solche bestehen, ja die Erscheinungen besser erklärt werden können, wenn die Undurchdringlichkeit nicht aus einer abstossenden Kraft abgeleitet wird, ist bereits in Erl. 10 dargelegt worden; daraus erklärt sich auch viel besser, als es Kant in der Anmerk. S. 130 vermag, weshalb die anziehende Kraft so viele Gegner hat finden können und zum Theil noch gegenwärtig findet. Bedarf man zum Bestand und zur Undurchdringlichkeit der Materie keiner abstossenden Kraft, so bedarf man auch keiner anziehenden, und bei der Schwierigkeit, welche sich jeder Wirkung in die Ferne entgegenstellt, war es natürlich, dass man diese Art von Kraft so lange als möglich aus der Naturerklärung fern zu halten suchte.

19. Dynamik. Lehrsatz 6. S. 233. Dieser Lehrsatz ist ebenso, wie der vorgehende, nur dann nothwendig, wenn die Materie an sich und ohne eine abstossende Kraft ihre Undurchdringlichkeit nicht erreichen kann. Besteht dagegen die mathematische oder absolute Undurchdringlichkeit, wie sie Kant in Erkl. 4 genannt hat, so fällt dieser Lehrsatz ebenso wie der vorhergehende. Deshalb sind auch beide Lehrsätze in der Dissertation von 1756 in einem zusammengefasst.

20. Dynamik. Erkl. 6. S. 234. Dieselbe Definition hat Kant schon in der Dissertation von 1756 aufgestellt,

wo er zeigt, dass die gewöhnliche Erklärung der Berührung, als der unmittelbaren Gegenwart, unzureichend sei, und sie als die von verschiedenen Körperelementen durch ihre beiderseitige repulsive Kraft bewirkte That und Gegenthat *(actio et reactio)* definirt. Auch diese Definition ist logisch folgerecht abgeleitet, wenn die Undurchdringlichkeit auf einer abstossenden Kraft beruht; ohnedem fällt die physische Berührung mit der mathematischen zusammen und besteht bei Körpern in der Gemeinsamkeit eines Punktes oder Theiles ihrer Oberfläche. Indem diese berührte Oberfläche nur die Grenze von beiden bildet, ist sie beiden Körpern gemeinsam, und diese Gemeinsamkeit ist das Wesen der Berührung. Diese Gemeinsamkeit ist auch kein Widerspruch, weil die Fläche keinen Theil der Körper bildet, sondern wegen der ihr fehlenden dritten Dimension nur die Grenze, wo beide Körper zugleich aufhören. Für die Wirkung der Materie in die Ferne giebt Kant hier nur die Definition; ob eine solche Kraft wirklich besteht, lässt er hier noch dahingestellt; der Beweis ihres Daseins folgt erst in Lehrsatz 7.

21. Dynamik. Lehrsatz 7. S. 239. Dieser Beweis dreht sich im Kreise; denn in der Anziehungskraft, welche nach Lehrsatz 5 zur Möglichkeit der Materie gesetzt worden ist, ist auch schon ihre Anziehung durch den leeren Raum gesetzt. So heisst es zu Lehrsatz 6 S. 232: „Anziehungskraft ist die bewegende Kraft der „Materie, wodurch sie eine andere treibt, sich ihr zu „nähern, und wenn sie zwischen allen Theilen der Ma„terie angetroffen wird, ist die Materie vermittelst ihrer „bestrebt, die Entfernung ihrer Theile von einander, mit„hin auch den Raum, den sie einnehmen, zu verringern.“ Eine solche Entfernung der Theile von einander dem Raume nach ist aber der leere Raum, folglich ist schon von Anfang ab die anziehende Kraft als eine unmittelbar in die Ferne wirkende Kraft gesetzt worden, und nur weil dies geschehen, kann hier aus dieser Annahme wieder dasselbe als Schluss gefolgert werden.

In der Anmerkung S. 235 führt Kant selbst sehr treffend aus, dass die Wirkung jedes Dinges im Raume auf ein anderes nur an einem Orte geschehen könne, wo

es nicht selbst ist. Indess beweist dies noch nicht die Wirkung in die Ferne, weil auch bei dem Stosse durch Berührung der stossende Körper an einem andern Orte ist, als der gestossene; denn die Fläche der Berührung, welche sie mit einander gemein haben, ist kein Theil ihrer selbst. Auch der aus der Analogie mit den abstossenden Kräften hergenommene Grund passt nur für die, welche die Undurchdringlichkeit aus einer solchen Kraft ableiten; fällt aber für die, welche eine mathematische oder absolute Undurchdringlichkeit des Stoffes annehmen. Deshalb ist es sehr wohl möglich, die Vorgänge und Erscheinungen in der Natur auch ohne in die Ferne durch den leeren Raum wirkende Kräfte zu erklären, und Descartes hat in seinen Prinzipien der Philosophie ein glänzendes Beispiel dafür geliefert, dessen Werth in der Gegenwart wieder mehr und mehr anerkannt wird. Es ist auffallend, dass Kant auf dieses Werk gar keine Rücksicht nimmt, obgleich er in der vorliegenden Schrift von seinem Idealismus so gut wie gar keinen Gebrauch macht und deshalb wohl verpflichtet gewesen wäre, ein Werk zu studiren, was bei der Naturerklärung die in die Ferne wirkenden Kräfte nicht zu Hülfe nimmt und doch streng geometrisch verfährt; und dessen Sätze mit seiner Hypothese zu vergleichen. Es scheint indess, dass Kant dieses Werk von Descartes gar nicht gelesen hat. Kant meint in Anmerk. 2, dass ohne wirkliche Anziehungskräfte überhaupt keine Bewegung möglich sei. Indess hat Descartes in seinen erwähnten Prinzipien die Schwere, also die anziehende Kraft der Erde in höchst sinnreicher Weise aus der Centrifugalkraft der Himmelskügelchen abgeleitet, ohne eine anziehende Kraft zu benutzen. Man sehe Th. IV. § 23 dieser Prinzipien. (Bd. XXVI. 184.)

22. Dynamik. Erkl. 7. S. 239. Diese hier gesetzte Beschränkung der Wirksamkeit der abstossenden Kraft auf eine Flächenkraft, d. h. auf eine, die nur durch Berührung wirkt, ist höchst auffallend und ohne Beweis gelassen; denn der Zusatz wiederholt nur die Erklärung mit andern Worten. Auch widerspricht diese Beschränkung dem, was Kant selbst früher über die Natur der abstossenden Kraft gesagt hat (vergl. Erl. 21), und indem ein bestimmter Umfang der Körper nur dadurch aus der

gemeinsamen Wirksamkeit abstossender und anziehender Kräfte hervorgehen kann, wenn die erstere in schnellerem Verhältniss der Entfernung abnimmt, als letztere, wie dies in der Dissertation von 1756 mathematisch bewiesen wird, so erhellt, dass diese gemeinsame Wirksamkeit beider Kräfte gar nicht möglich ist, wenn nicht beide die gleiche Natur haben, in die Ferne zu wirken.

23. Dynamik. Lehrs. 8. S. 248. Der Beweis dieses Lehrsatzes wird hier aus dem Begriffe der anziehenden Kraft geführt; also *a priori*; indess ist dies ein blosser Schein. An sich bedarf es gar keines besondern Grundes, weshalb eine Sache oder eine Kraft ein Ende hat; genug, dass die Erfahrung dieses Ende aufzeigt, und es ist dann Sache des Denkens, eine mögliche Ursache dafür aufzufinden. Deshalb folgt daraus, dass eine solche Ursache bis jetzt nicht hat aufgefunden werden können, noch nicht, dass diese Grenzen nicht bestehen können; sie kann nur als Thatsache nicht weiter begründet werden. Auch das Wachsen des Baumes beruht auf anziehenden und stossenden Kräften; dessenungeachtet geht dieses Wachsen, oder dieses Treiben der Kräfte nicht ohne Ende fort, sondern hat an der natürlichen Höhe der Bäume seine Grenze. Aehnlich könnte es auch mit der anziehenden Kraft an sich sein; nur weil wir nach den Erfahrungen innerhalb der Astronomie keine Grenze für diese Kraft bis jetzt gefunden haben, ist ihr Begriff deshalb so gebildet worden, dass er eine solche Grenze nicht in sich enthält und deshalb den Schein gewährt, als könne man aus diesem so gebildeten Begriff rückwärts auf die Wirksamkeit dieser Kraft in das Endlose schliessen. Es ist dies eine aus der Scholastik bei Kant noch zurückgebliebene Gewohnheit. So hat auch erst aus der Erfahrung abgenommen werden müssen, dass die anziehende Kraft eine durchdringende Kraft ist.

Aehnlich scholastisch klingt der Schlusssatz von Zusatz 1, S. 241. An sich ist er dunkel; sein Sinn soll wohl der sein, dass es bei einer Hypothese behufs Erklärung einer Naturerscheinung, z. B. der Materie, blos darauf ankomme, dass die Elemente, welche hypothetisch angenommen werden, sich geometrisch construiren lassen, d. h. den allgemeinen Gesetzen des Raumes nicht widersprechen; dagegen

sei es gleichgültig, ob im Uebrigen der Gegenstand in seiner Vollständigkeit daraus abgeleitet werden könne, oder ob da Widersprüche mit den hypothetisch gesetzten Elementen hervortreten, die nicht aufgeklärt werden können. Ist dies der Sinn dieses Satzes, so kann er offenbar nicht zugelassen werden, denn er würde den tollsten Hypothesen Thor und Thüre öffnen.

Die ursprüngliche Elastizität, welche Kant hier jedem Theile der Materie zutheilt, ist nur ein anderes Wort für die zurükstossende Kraft, welche nach Kant zur Herstellung der Undurchdringlichkeit nöthig ist. Deshalb ist derselbe Satz auch schon in der Dissertation von 1756 enthalten, wo der 13. Lehrsatz lautet: „Die Elemente eines „Körpers besitzen, auch wenn sie einzeln für sich gesetzt „werden, eine vollkommene elastische Kraft, die bei den„selben verschieden sein kann. Sie bilden in sich und „ohne Beimischung des leeren Raumes das ursprünglich „elastische Medium."

Die Ausführungen in Anmerk. 1 S. 242 stimmen ebenfalls genau mit dem Scholion zu Lehrsatz X der Dissertation; selbst der Eingang lautet ähnlich dahin: „Wenn „es mich reizte, gleichsam aus der Ferne etwas über diese „Frage (das Verhältniss zwischen Abstossung und Anzie„hung in der Materie) auszusprechen, so u. s. w." Man möchte deshalb annehmen, dass Kant diese Dissertation bei der vorliegenden Schrift benutzt hat. Dennoch erwähnt er derselben mit keiner Silbe. — Das Verhältniss über die Abnahme der anziehenden und abstossenden Kräfte kann offenbar so wenig, wie alles Andere, hier *a priori* bewiesen werden und an sich möchte man eher annehmen, dass das Quantum der Kraft in den verschiedenen Entfernungen sich nicht gleich bleibe. Auch frägt es sich, ob der entgegengesetzte Satz bei dem Lichte wirklich gilt, wie Kant hier behauptet. Ist das Licht eine Oszillation des Aethers, so hängt es wesentlich von der Natur dieses Aethers ab, ob jener Satz für das Licht gelte, und dann müsste der Satz auch für die Töne gelten, die in einer Oszillation der Luft- oder der Körpermoleküle bestehn, während hier die Erfahrung zeigt, dass trotz der gleichen Entfernung des Ohres von der tönenden Quelle der Ton je nach Unterschied des vibrirenden und den Ton leitenden Mediums bald schwächer, bald

stärker ist, folglich sein Quantum nicht überall dasselbe ist. Geht man freilich von diesem Satze des gleichen Quantum's als Axiom aus, so ist die Abnahme der Kraft für einen bestimmten angezogenen Körper nach dem Quadrate der Entfernung eine selbstverständliche Folge. Dies Alles scheint jetzt nur selbstverständlich, weil dieses Gesetz der Abnahme der Gravitation durch alle Beobachtungen am Himmel und auf der Erde bisher bestätigt worden ist; allein für Newton war es nicht selbstverständlich und er hat lange hierbei geschwankt; ja er hatte dies Gesetz in Folge der damaligen falschen Berechnung des Erddurchmessers als falsch schon wieder aufgegeben, bis später die durch Picard verbesserte Messung ihn die Richtigkeit desselben erkennen liess. Wenn ein solcher Geist das Gesetz nicht *a priori* finden konnte, so wird man anerkennen müssen, dass die hier gegebene Ableitung *a priori* nur eine Spiegelfechterei ist. Das Bild mit den Strahlen bleibt immer nur ein Bild; denn selbst wenn diese Strahlen von der Fläche des angezogenen Körpers nach dem anziehenden Centro gezogen vorgestellt werden, erreichen sie nicht das, was Kant will, nämlich die stetige Erfüllung des Raumes mit der Kraft. Alle diese Versuche zeigen, dass die Natur der Kraft und die Art ihrer Ausbreitung oder Wirksamkeit in die Ferne aus keiner von dem Begriff der Körper oder ihrer Elemente hergenommenen Vorstellung erläutert oder begründet werden kann. Deshalb behält diese Wirksamkeit der Kraft in die Ferne etwas Räthselhaftes, woraus sich erklärt, dass die Möglichkeit einer solchen Kraft in jedem Jahrzehnt von neuem in Zweifel gezogen wird. In der Note S. 244 erkennt Kant diese Schwierigkeit selbst an; er will sie mittelst der Flüssigkeit des Aethers beseitigen, obgleich doch diese Flüssigkeit selbst nur ein verschiedener Aggregatzustand der festen Elemente ist. — Die Ausführung S. 245, weshalb die repulsive Kraft im cubischen Verhältniss abnimmt, erscheint kaum verständlich; wenigstens kann man nicht einsehen, weshalb die anziehende Kraft, die doch auch den ganzen Raum erfüllen muss, nicht auch in diesem Verhältniss abnehmen soll. Auch die Ausführung in der Dissertation leidet bei diesem Punkte an Dunkelheit. Dazu kommt, dass Kant die repulsive Kraft nur als eine Flächenkraft

behandelt, so dass sich hier die Repulsion nicht nach der Masse des zurückgestossenen Körpers, sondern nur nach seiner, dem zurückstossenden Centro zugekehrten Oberfläche bestimmen müsste, obgleich dies den Beobachtungen bei den abstossenden magnetischen Kräften widerspricht.

In der Anmerk. 2 S. 246 erkennt Kant selbst die Schwierigkeiten an, die seiner Hypothese anhaften. Er sucht sich mit der Umwandlung der Berührung in eine „unendlich kleine“ Entfernung zu helfen; allein dieses Hülfsmittel ist aus den in Erl. 17 dargelegten Gründen zwar zu Ermittelungen von Verhältnissen, aber nicht bei den blossen Definitionen und Begriffsbestimmungen anwendbar, und es bleibt ein offenbarer Widerspruch, dass man „ein umgekehrtes cubisches Verhältniss der Ent- „fernungen zwischen Theilen sich denken solle, die ein- „ander dennoch unmittelbar berühren.“ (S. 247.) Auch die Aushülfe mit der Wärme bei der Luft ist verfehlt, weil dann das Mariotte'sche Gesetz für Luft von verschiedener Temperatur nicht gleiche Gültigkeit haben könnte, was doch nach den Beobachtungen der Fall ist.

24. Dynamik. Zusätze und Anmerkungen. S. 258. Die Vergleichung mit der Kategorientafel S. 249 ist auch hier nur ein Spiel, worüber auch Herbart (Werke Bd. III. S. 445) spottet, indem er sagt: „Ueber die vier Kategorientitel, „auf welche Kant in der Naturlehre, wie anderwärts, den „Reim zu finden suchte, braucht hier nicht weiter ge- „sprochen zu werden. Das Geistreiche in der Art, wie „Kant diese sonderbare Aufgabe ausführte, entschuldigt „leicht den Fehler der Anlage.“ Kant hat selbst oben (S. 229) gezeigt, dass die Zurückstossung für sich das Solide ebenso durch Zerstreuung vernichten würde, wie die Anziehung durch Zusammenziehung in einen Punkt; es ist deshalb blos Willkür, die Zurückstossung als das Reelle und die Anziehung als das Negative zu behandeln.

In der allgemeinen Anmerkung werden Folgerungen aus den bisher aufgestellten Sätzen gezogen, gegen deren logische Richtigkeit sich wenig oder nichts einwenden lässt, die indess fallen, wenn jene Lehrsätze als Prämissen nicht zugelassen werden können. Deshalb hat auch die moderne Naturwissenschaft die Erklärung der

Aggregatzustände des Festen und Flüssigen auf andere Weise versucht und insbesondere die Wärme als innere Vibration der Moleküle dazu benutzt. Die Ausführungen Kant's hier haben daher für die Gegenwart keinen Werth mehr und es muss dem Leser überlassen bleiben, sich über die neuern Ansichten in Bezug auf die Aggregatzustände die weitere Belehrung aus den neuern Werken zu verschaffen, da dies hier die Grenzen einer Erläuterung der Kant'schen Schrift überschreiten würde.

25. Dynamik. Fortsetzung. S. 266. Auch bei diesem 3. und 4. Theile der allgemeinen Anmerkung ist das in Erl. 24 Gesagte zu wiederholen. Die Richtigkeit der hier gegebenen Ansichten hängt von dem Grundprinzip ab, ob die Undurchdringlichkeit der Materie absolut und daneben ein leerer Raum angenommen wird, oder ob der leere Raum nicht anerkannt und die Undurchdringlichkeit nur relativ ist und auf eine repulsive Kraft zurückgeführt wird. Kant selbst erkennt hier an, dass von diesen Grundlagen alles Andere nur die Folge ist. Die Bedenken gegen die von Kant aufgestellte dynamische Ansicht sind bereits oben in Erl. 17-19 angedeutet worden. Sie lässt sich insbesondere mit der von Kant gesetzten unendlichen Theilbarkeit der Materie schwer vereinigen, weil damit die Centralpunkte, von denen die repulsiven Kräfte ausgehen sollen, für einen bestimmten Körper zu einer unendlichen Menge werden, die dadurch einander wahrhaft berühren und jede Repulsivkraft vernichten. Auch hat Kant unbestimmt gelassen, ob diese Centralpunkte als physische oder als mathematische Punkte angesehen werden sollen. — Wenn Kant statt der mechanischen Raumerfüllung durch den Stoff eine Erfüllung des Raumes, durch Kräfte setzt, so widerspricht dies der Natur der Kraft, deren Wesen erfahrungsmässig gerade darin besteht, dass unzählige Kräfte nach allen Richtungen einander durchkreuzen können, ohne sich im Mindesten zu stören oder zu verdrängen. Der Raum wird deshalb von diesen Kräften nicht erfüllt oder eingenommen, sondern bleibt trotz ihrer, ein leerer. Man mag versuchen, wie Kant thut, die Natur rein dynamisch zu erklären, aber dann muss man auch die Erfüllung des Raumes ganz bei Seite lassen; es giebt dann nur

Kraftzentren, ohne alle Ausdehnung und Kräfte, die von diesen Centren gegen andere Centren abstossend oder anziehend wirken, wobei weder diese punktuellen Centren noch ihre Kräfte den Raum erfüllen, sondern wo jene Centren nur mathematische Punkte im Raume einnehmen und die Kräfte den Raum in allen Richtungen durchdringen, ohne sich dabei gegenseitig im Mindesten zu stören oder zu hemmen. Allein, wie Kant verfährt, die Kraftcentren nach ihrer Natur unbestimmt zu lassen und eine Erfüllung des Raumes durch deren Kräfte zu setzen, sind Unklarheiten, welche seiner Lehre sowohl die Konsequenz der mechanischen, wie der dynamischen Naturerklärung entziehen. — Wenn die Erfüllung des Raumes durch blosse Kräfte nicht zulässig ist, so fällt dann auch die Ansicht Kant's, dass ohne Hülfe des leeren Raumes die verschiedene Dichtheit der Körper bei gleichem Volumen sich aus dem Unterschiede in dem Grade ihrer repulsiven Kräfte erklären lasse. Die Hauptfrage, wie bei Kant's Annahme die verschiedene spezifische Schwere der Körper zu erklären sei, lässt er hier ganz unbeantwortet, obgleich die Verschiedenheit der repulsiven Kraft dazu offenbar nicht hinreicht.

Vortrefflich ist der Gedanke Kant's S. 265, wonach „alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, „dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl von Kräften und Vermögen besteht, die zur „Erklärung der Wirkungen der ersten zulangen, welche „Reduktion aber nur bis zu den Grundkräften fortgehe, „über die unsere Vernunft nicht hinaus könne." Dem kann auch die atomistische Lehre beistimmen, wenn man zu den Kräften noch die Stoffe hinzunimmt. Schelling und Hegel, ja selbst Herbart wollten über diese Grundkräfte und Grundstoffe hinaus, indem sie ihnen logische Kategorien substituirten, allein diese Naturphilosophien haben nur zur Verwirrung der Wissenschaft gedient und die Fortschritte der letztern sind nur dadurch möglich gewesen, dass sie sich von diesen neuesten Naturphilosophien fern gehalten und an dem atomistischen System festgehalten haben. Man muss anerkennen, dass auch bei diesem Systeme noch manche Schwierigkeiten übrig bleiben; allein bis jetzt ist es das Einzige geblieben, was zur Erkenntniss der Natur und ihrer Vorgänge sich am Besten geeignet er-

wiesen und die Fortschritte in den Entdeckungen der einfachen Stoffe und Kräfte am meisten gefördert hat. Die Natur-Philosophen sollten deshalb ebenso, wie bei der sittlichen Welt die Rechtsphilosophen, Bedenken tragen, gegen dieses System anzukämpfen und neue Construktionen in ihrem Kopfe auszudenken, ehe sie nicht überzeugend nachweisen können, dass ihre neue Ansicht im Stande sei, die Naturerscheinungen nach allen Seiten hin mindestens ebenso sicher und rechnungsmässig zu erklären, wie dies bis jetzt der atomistischen Theorie gelungen ist. Herbart selbst stimmt dem zu, wenn er sagt (Werke III. S. 452): „Kant gab das Beispiel einer syn-„thetischen Untersuchung über die Materie, aber auch „zugleich das Beispiel einer solchen Synthesis, die sich „wenig kümmert um die Analysis des Gegebenen, welche „ihr entsprechen müsste. Wie gefährlich solche Beispiele „werden können, hat die Folge nur zu sehr gezeigt.“ (Anspielung auf Schelling und Hegel): „Das Universum „ist oft genug *a priori* construirt worden, ohne Sorge, ob „man vom wirklichen Universum rede oder nicht. Darum „haben wir schon oben geklagt, dass man eine Natur-„philosophie gelehrt hat, deren Gegenstände und Fragen „ausser den Grenzen der Natur lagen. Die äusseren „engen Schranken der Kant'schen Lehre wurden bald „gesprengt, aber nur um ihre Fehler weiter auszu-„breiten.“

26. Mechanik. Erkl. 1. S. 268. Während im 1. Hauptstück nur von der Bewegung und im zweiten nur von der Materie gehandelt worden ist, wird nun hier im dritten von der Verbindung der Materie mit der Bewegung oder von der bewegten Materie gehandelt; denn die abstossenden und anziehenden Kräfte im 2. Hauptstück wurden nicht als die Körper bewegend, sondern nur als sie bildend eingeführt; so dass die Materie trotz dieser Kräfte doch als in Ruhe befindlich, behandelt werden konnte. Kant führt nun zwar die Bewegung der Materie auf die im 2. Hauptstück behandelten anziehenden und abstossenden Kräfte zurück, und man kann dies zugeben, da diese Kräfte nach Kant in unbeschränkte Fernen wirken, mithin, auch wenn man die Materie in einzelne Körper vertheilt denkt, diese ur-

sprünglich an allen Punkten des einen Körpers wirksamen Kräfte nicht blos bis zu seiner Oberfläche und Grenze, sondern darüber hinaus auch auf die Theile anderer Körper und somit auf diese Körper selbst in gleicher, wenn auch vielleicht geschwächter Weise wirken und diese Körper als solche dadurch von einem andern angezogen und zurückgestossen werden können. Allein Kant will die durch diese Kräfte in der Ferne gewirkte Bewegung hier nicht behandeln, sondern nur die durch Druck oder Stoss, d. h. also durch Berührung bewirkte Bewegung. Er leitet auch diese Bewegung von den repulsiven, die Materie bildenden Kräften ab; indess ist dies nicht so selbstverständlich, als Kant voraussetzt. Für ein System, welches die Undurchdringlichkeit als eine absolute nimmt, beruht die Wirkung des Stosses und Druckes nicht auf diesen Kräften, sondern auf der Undurchdringlichkeit der drückenden und gedrückten oder der stossenden und gestossenen Massen und deshalb hat auch die Bewegung durch Stoss und Druck ihre eigenthümlichen Gesetze, welche von den durch Anziehung oder Abstossung in die Ferne bewirkten Bewegungen wesentlich abweichen.

27. Mechanik. Erkl. 2. S. 269. Kant giebt zwar hier nur eine Erklärung oder Definition, welche, als beliebig, noch kein Gegenstand der Kritik sein kann; indess wird man schon hier bemerken, dass „die Menge des Beweglichen“ in einer bestimmten Materie (Körper) ein bedenklicher Begriff ist, weil nach Kant die Materie in's Unendliche theilbar ist und jedem Theile die Beweglichkeit innewohnt, mithin bei dieser Unendlichkeit der Theile die Menge derselben keine messbare Grösse abgeben kann.

28. Mechanik. Lehrsatz I. S. 274. Hier erkennt Kant selbst das in Erl. 27 erwähnte Bedenken an. Da deshalb die Quantität der Materie nicht unmittelbar festgestellt werden kann, so will Kant sie mittelbar aus der Quantität der Bewegung bei gleicher Geschwindigkeit der Körper abnehmen. Allein woran erkennt man in solchem Falle die unterschiedene Quantität der Bewegung? Aus

der Geschwindigkeit ist es nicht möglich; diese ist bei beiden Körpern als gleich gesetzt worden; aus der Quantität der bewegten Massen? Diese unmittelbar zu erkennen, ist aber von Kant für unmöglich erklärt worden. In dem Zusatze S. 270 sagt nun zwar Kant, dass die Quantität der Bewegung sich „aus vielen einander gleich-„geltenden Bewegungen zusammensetze, die zu einem „Ganzen vereinigt sind.“ Allein damit ist nur die Quantität der Bewegung überhaupt erläutert, aber noch kein Maass derselben gegeben, weil ja die Zahl der gleichgeltenden Bewegungen eine unendliche ist, folglich durch endliche Zahlen nicht gemessen werden kann. Diese wichtige Frage bleibt also hier unerledigt; vielmehr geht Kant auf die Frage der todten und lebendigen Kraft über, die zwar nicht hierher gehört, aber deutlich zeigt, dass die Gesetze der Mittheilung der Bewegung durch Stoss ganz andere sind, als bei der durch Kräfte aus der Ferne bewirkten Bewegung. Dort wirken alle Theile des stossenden Körpers gleichmässig, ohne Rücksicht des Unterschieds der Entfernung dieser Theile von dem gestossenen Körper, obgleich der Unterschied dieser Entfernung bei grossen stossenden Körpern sehr erheblich sein kann; hier ist der Unterschied der Entfernung eines der wichtigsten Momente für die Schnelligkeit der bewirkten Bewegung.

In der Anmerk. S. 272 kommt Kant selbst darauf, dass er sich im Cirkel drehe, wenn er die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung und diese wieder durch jene bestimmen wolle. Er sucht daher dies durch die Erfahrung zu lösen. Dies wäre aber eben so unmöglich, wie in der Theorie, wenn nicht in der specifischen Schwere der Körper dieses Mittel für die Ermittelung der Quantität der Materie gegeben wäre. Kant hat dieses Mittel auch in Gedanken, wie seine Worte in der Parenthese „durch das Gleichgewicht“ andeuten; aber es ist höchst auffallend, dass er es nicht deutlicher ausspricht. Freilich passt es nicht in seine Quantität der Bewegung, da bei dem Wiegen es sich nur um den gleichen Druck und nicht um die Bewegung handelt. Vielleicht hat Kant deshalb vermieden, dies Mittel deutlicher zu bezeichnen. Trotzdem bleibt es das einzige Mittel, was die Wissenschaft hat, um die

Quantität der Materie oder des Beweglichen im Raum bei verschiedenartigen Körpern zu messen.

Im Fortgange der Anmerkung erkennt nun auch Kant dies deutlicher an, indem er das „Abwiegen“ der Materien erwähnt; allein immer bleibt der zuerst erwähnte Widerspruch, dass die Menge der Theilchen eines Körpers, welche bei der Schwere angezogen werden, in jedem Körper nach Kant eine unendliche ist, und gerade diese Unendlichkeit damit jedes Messen und Vergleichen derselben unmöglich macht. Dies ist einer der wichtigsten Einwürfe gegen die dynamische Theorie Kant's; er kann nur beseitigt werden, wenn man die Menge dieser Theilchen nicht als unendlich, also auch die Materie nicht als in das Unendliche theilbar annimmt, eine Ansicht, welche auch Kant in seiner Dissertation von 1756 aufgestellt und vertheidigt hat.

29. Mechanik. Lehrsatz 2. S. 276. Dieser Lehrsatz ist tautologisch, wenn die Substanz als das Unvergängliche und Unveränderliche gesetzt wird und das Quantum der Substanz bei der Materie die Menge des Beweglichen bezeichnet. Allein schon die Art des Ausdrucks deutet hier einen Widerspruch an; das: „beweglich“ ist nur eine Eigenschaft, die selbst also ein Subjekt verlangt, an dem sie haftet; man kann sich keine Bewegung vorstellen, ohne Etwas, was sich bewegt, oder was beweglich ist; ist also das Bewegliche nur ein Accidenz, so kann es nicht Substanz sein. Sodann ist bereits in der Erl. 61 zur Kr. d. r. V. (Bd. III. 39) und in Bd. I. 47 dargelegt worden, dass die Substanz nur eine Beziehungsform des Denkens ist, welche zwar dem Seienden übergezogen werden kann, aber als Substanz nicht selbst ein Seiendes bezeichnet. Ob das, was man Materie oder Stoff in der Welt nennt, unvergänglich und unvermehrbar ist, oder nicht, kann aus der Erfahrung mit Gewissheit nicht abgenommen werden; denn die Beobachtung umfasst nicht die ganze Natur; allein man hat diesen Satz in der Naturwissenschaft durch Induktion aus vielen Beobachtungen abgeleitet, nachdem man insbesondere mittelst der chemischen Prozesse und Messungen gefunden hat, dass das Gewicht eines Körpers, z. B. eines verbrannten, sich in den Theilen, in welche er sich dabei auflöst, wenn man

sie zusammenwägt, genau wieder findet. Indem man somit sich gewöhnt hat, in den Naturvorgängen überall nur eine Bewegung des Stoffes, aber keine Vermehrung oder Verminderung desselben zu finden, fehlt unserem Vorstellen die bildliche Vorstellung eines Vergehens des Stoffes, und daraus hat sich dann leicht der Grundsatz gebildet, dass der Stoff unvergänglich und unvermehrbar sei, welcher Satz vermöge dieser Gewöhnung jetzt dem Gebildeten als ein selbstverständliches Axiom gilt, was nicht aus der Erfahrung entlehnt ist, sondern aus dem Begriffe des Stoffes von selbst folgt. Deshalb findet dieser Grundsatz der modernen Naturwisssenschaft so leichten Eingang bei dem Publikum, während im Mittelalter der entgegengesetzte Satz als Axiom galt und ebenso *a priori* bewiesen wurde.

Die in der Anmerk. 275 folgende Abschweifung in die Psychologie ist der Kr. d. r. V. entlehnt und dort (Erl. 77 Bd. III. 55) bereits geprüft worden.

30. Mechanik. Lehrsatz 3. S. 278. Der hier gegebene *A-priori*-Beweis ist ebenso schwach als der vorgehende. So ist es eine blosse *petitio principii*, dass jede Veränderung eine Ursache haben müsse; man sehe Erl. 62 zur Kr. d. r. V. (B. III. 40.). Ferner ist die Unterscheidung zwischen äussern und innern Bestimmungen dunkel und willkürlich; denn die anziehenden und abstossenden Kräfte sind in der Dynamik zu den innern Bestimmungen gezählt worden und weshalb sollte bei diesen ein allmähliges Erlöschen, wie es Kant bei der Seele zulässt, nicht ebenfalls Statt haben, was dann auch auf die Bewegung des Körpers einfliessen würde. Vielmehr ist dieses Gesetz ebenso, wie das vorige, nur durch Induktion aus vielen Erfahrungen abgeleitet. — In der Anmerkung wird diese Trägheit der Materie auch die Leblosigkeit genannt. Hylozoismus bedeutet ein Lehrsystem, was dem Stoffe als solchen auch Leben oder eine aus ihm selbst hervorgehende Bewegung zuspricht. Indem Kant die Materie aus anziehenden und abstossenden Kräften construirt, hat er selbst ihr damit ein Leben zugetheilt; denn vermöge dieser Kräfte bewegt sie sich selbst und verbindet sich mit andern zu Körpern, wobei auch der Unterschied des Organischen und Unorganischen neuerlich beseitigt worden

ist. Deshalb muss das Gesetz der Trägheit nur auf die Beharrlichkeit der durch Stoss veranlassten Bewegung oder Ruhe eines Körpers als eines Ganzen beschränkt werden.

31. Mechanik. Lehrsatz 4. S. 287. Die von Kant hier in dem Beweise näher entwickelte Ansicht ist von ihm bereits in einem kleinen Aufsatz im Jahre 1758 unter dem Titel: „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und „Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen etc.“ ausgesprochen worden und zwar als ein neuer, ihm angehöriger Gedanke; es ist von Interesse, diesen Aufsatz mit den hier gegebenen Ausführungen zu vergleichen. Abstrakt betrachtet hat der Satz Kant's, dass bei jeder Bewegung eines Körpers nach einem andern hin, beide und zwar mit demselben Quantum der Bewegung sich gegeneinander bewegen, keine Schwierigkeit; er kann leicht aus der Relativität aller Bewegung abgeleitet werden; allein mit Rücksicht auf die Bedingungen der Bewegung eines „sogenannten relativen Raumes“ erheben sich grosse Bedenken dagegen. Zunächst kann man einwenden, dass es in dem absoluten Raume gar keine Bewegung giebt, wie Kant in dem Aufsatz von 1758 (Bd. 49, Abth. II. S. 417) richtig ausführt. Indess wenn dies auch nur als eine falsche Bezeichnung anzusehen wäre, so muss man doch festhalten, dass *A* in der Figur S. 280 sich ebenfalls mit in dem relativen Raume befindet, während es gegen das relativ ruhende *B* sich bewegt. Indem aber beide, also der ganze Raum *A B* sich in der Richtung von *B* nach *A* bewegen sollen, muss ein relativ fester Punkt, etwa *D* jenseit *A* angenommen werden, an dem die Bewegung des Raumes *A B* gemessen und erkannt werden kann. In Bezug auf diesen Punkt *D* macht *A* nur die Bewegung bis *c*, und *B* ebenfalls eine Bewegung bis *c*; hier treffen sie sich und kommen in Bezug auf den Punkt *D* in Ruhe; allein da der relative Raum, in dem sie sich befinden, sich nach *D* bewegt, so ist ihre Ruhe in Bezug auf *D* zugleich eine Bewegung in der Richtung nach *D*. Man denke sich ein Schiff auf einem Strome, der dasselbe in der Richtung *B A* fortführt, während in dem Schiffe selbst sich der Körper *A* nach *B* bewegt. Hier hat man den deutlichen Vorgang, wie ihn

Kant verzeichnet hat. *A* kommt hier im Schiffe bis *B*, wenn *B* darin ruht; aber wenn das Schiff von dem Strome in der Richtung *B A* getrieben wird, so haben *A* und *B* in Vergleich mit einem festen Punkte am Ufer auch eine Bewegung und in Bezug auf das Ufer bewegt sich *A* nur bis *c* und *B* ebenfalls bis *c*. Dieses *c* ist aber in Bezug auf das Schiff der Punkt *B* und die Ruhe beider Körper in Bezug auf den festen Punkt am Ufer ist nur möglich, dadurch dass beide sich im Schiffe von *B* nach *d* bewegen. So weit stimmt Alles mit der Annahme Kant's. Allein zunächst sieht man, dass um den Körpern *A* und *B* eine gemeinsame Bewegung im absoluten Raume (d. h. im Vergleich zu dem Ufer) zu geben, sie einer festen Unterlage (z. B. eines Schiffes) bedürfen, was als sogenannter relativer Raum sie beide gemeinsam fortführt, während sie innerhalb dieses relativen Raumes (des Schiffes) sich in einem andern Verhältniss verhalten. Diese Unterlage vermittelt das Schiff, oder bei der Bewegung um die Sonne, die Erde, oder bei der Bewegung unseres Sonnensystems die Sonne und die Planeten dieses Systems zusammen, indem sie durch ihre Centripetal- und Centrifugalkraft in einer festen Entfernung gegeneinander gehalten werden, genau so wie bei den Theilen eines Schiffes dies durch den dazwischen liegenden Balken des Kieles geschieht. Der blosse leere Raum kann also keine solche gemeinsame Bewegung der darin befindlichen Körper herbeiführen. Nun können aber gegen den Körper *B* im Schiffe sich sehr viele Körper *A* in den allerverschiedensten Richtungen und Schnelligkeiten zugleich bewegen; so können z. B. nach dem Mastbaum Matrosen von allen Seiten mit verschiedener Schnelligkeit laufen. Um nun für diesen Fall die Hypothese Kant's aufrecht zu erhalten, müsste der Körper *B* sich in Bezug auf jeden der anlaufenden Matrosen (*A*) in einem andern relativen Raume befinden, der in Bezug auf einen andern festen Punkt am Ufer eine andere Bewegung hätte, als die oben zwischen *B* und dem ersten *A* gesetzte; dies liesse sich nun zwar als möglich denken, wenn die Körper *A* und *B* keine Schwere hätten und im leeren Raume sich erhalten und frei gegeneinander bewegen könnten; allein bei Körpern, die schwer sind, wird die Hypothese unmöglich, weil so viele und mannichfache Unterlagen für

die vielen relativen Räume in Wirklichkeit nicht vorhanden und auch nicht ausführbar sind, vielmehr die vielen Matrosen, die aus verschiedenen Richtungen und mit verschiedenen Schnelligkeiten zu den Mastbaum laufen, alle auf derselben Unterlage, d. h. dem Verdecke des Schiffes, sich bewegen. Es kommt hinzu, dass, damit ein relativer Raum als bewegt angenommen werden könne, er eine körperliche, wahrnehmbare Umgrenzung haben muss, wie dies z. B. mit dem Schiff in Bezug auf das Ufer oder mit dem Luftballon in Bezug auf die Erde darunter der Fall ist; denn der relative Raum ist als leerer für sich nicht wahrnehmbar. Auch dies führt zu einer körperlichen Unterlage für diesen relativen Raum, welche aber bei Annahme von vielen entgegengesetzten und verschieden schnellen Bewegungen nach dem Punkt *B* hin nicht ausführbar ist. Da nun aber doch dergleichen verschiedene Bewegungen mehrerer *A* gegen *B* tagtäglich vorkommen, so erhellt, dass die Hypothese Kant's sich mit den vollständigen Bedingungen des Falles nicht verträgt, also unrichtig ist. Deshalb hat auch der Lehrsatz 4 in der vorgetragenen Art keine Wahrheit. Eine weitere Widerlegung dieser Ansicht Kant's ist in den Erläuterungen des vorliegenden Bandes zn der erwähnten Dissertation zu finden, wo gezeigt wird, dass, selbst wenn man *A* nicht mit in dem relativen Raum versetzt, was vielleicht Kant's Meinung entspricht, dennoch seine Hypothese in der Wirklichkeit zu Unmöglichkeiten führe.

Wenn Kant dieses Gesetz auf die Körper überträgt, welche sich aus der Ferne anziehen oder abstossen (S. 283), so kann man ihm hier beitreten; allein hier ist auch der Fall ein ganz anderer; denn in solchem Falle haben beide Körper in Bezug auf ein und denselben festen Punkt eine Bewegung und das Maass für die Bewegung derselben geschieht nicht an zwei Punkten, sondern an einem.

Wenn sonach die Annahme Kant's nicht zugelassen werden kann, so bleibt es einfach bei dem Erfahrungssatze, dass bei dem Stosse der stossende Körper wirklich einen Theil seiner Bewegung auf den gestossenen überträgt; dass also wirklich die Bewegung als Eigenschaft aus dem einen Körper in den andern übergeht, so wenig dies auch mit den scholastischen Begriffen von Substanz

und Accidenz stimmen mag. Dieser Satz gilt in seiner Reinheit nur für die vollkommen harten Körper, als welche nur die Atome der Körper gelten können. Dagegen sind zusammengesetzte Körper vermöge ihrer auf der Anziehung beruhenden Verbindung, welche aber wegen der gleichzeitigen Abstossung die Atome nicht bis zur Berührung sich nähern lässt, immer elastisch und bei diesen tritt zu jenem Gesetz des Stosses die elastische Kraft hinzu und bewirkt dadurch die bekannten Erscheinungen, wie sie für den Stoss elastischer Körper in den Lehrbüchern der Mechanik aufgeführt werden. Diese, auf der mathematischen Undurchdringlichkeit der Elemente (Atome) der Körper und der Mittheilbarkeit der Bewegung durch den Stoss beruhenden Gesetze sind auch heute noch die Grundlagen, auf denen die Wissenschaft der Mechanik aufgebaut und weiter geführt worden ist.

Die Trägheitskraft, von der Anmerk. 2 handelt, verzehrt oder vernichtet nicht einen Theil der Bewegung des stossenden Körpers, sondern bedeutet nur, dass diese Bewegung zu einem den beiderseitigen Massen entsprechenden Theile auf den gestossenen Körper übergeht. Deshalb „widersteht“ also auch der ruhende Körper nicht der Bewegung, sondern er entzieht dem stossenden Körper nur einen Theil seiner Bewegung und übernimmt diesen Theil auf sich selbst. Eine Ableitung dieses Uebergangs der Bewegung bei dem Stosse kann allerdings aus einem höheren Prinzip nicht geschehen, allein dies gilt für alle obersten Gesetze, ohne dass man deshalb ihre Wahrheit bezweifeln darf.

Hiernach erledigen sich die Angriffe Kant's gegen die gewöhnlichen Grundlagen der Mechanik.

32. Mechanik. Schluss. S. 290. Das Detail dieser allgemeinen Anmerkung besteht in Folgerungen aus den vorgehenden Sätzen und steht und fällt mit diesen. Es wird deshalb nicht nöthig sein, darauf weiter einzugehen, zumal dabei die Lehren der Mechanik in zu grosser Ausführlichkeit entwickelt werden müssten. Das hier vertheidigte Gesetz der Continuität, wo nach dem Stosse nicht augenblicklich die volle, den Massen entsprechende Bewegung des gestossenen Körpers selbst, sondern diese

Bewegung von Null bis zu jener Grösse allmälich ansteigt, ist auch in dem Aufsatz von 1758 von Kant vertheidigt worden. Indem dieses allmäliche Anwachsen sich indess in einer unendlich kleinen Zeit vollziehen soll, läuft der Streit auf einen Wortstreit hinaus, da die unendlich kleine Zeit eben nur ein anderer Ausdruck für den Augenblick ist, indem das Nichts der Zeitgrösse in der Form des Etwas aufgefasst wird. — Die Lehre vom Stoss hat übrigens durch die neuere Auffassung der Wärme als einer Oszillation der Moleküle, wonach der Stoss nicht nothwendig sich ganz als Fortbewegung des gestossenen Körpers zu erhalten braucht, sondern in Oszillationen seiner Moleküle, d. h. in Wärme umschlagen kann, eine wichtige Bereicherung erhalten.

33. Phänomenologie. Erklärung. S. 292. Dieses vierte Hauptstück handelt von der Relativität, die in jeder Bewegung enthalten ist; es hätte also dieser Theil schon dahin gehört, wo von dieser Relativität gehandelt worden ist. Die Zersplitterung hier ist von Kant nur seiner Kategorientafel zu Liebe geschehen, um für die Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit eine entsprechende Unterlage in den Elementen der Materie zu finden. Das Gezwungene dieser Beziehung leuchtet ein und hat jedenfalls auch der Deutlichkeit der Darstellung und der Einfachheit ihres Inhaltes geschadet. — Das wirklich Seiende bei der Bewegung ist nur die zunehmende Entfernung oder Annäherung zweier Körper von oder zu einander; diese wird wirklich wahrgenommen; allein die Entscheidung, welcher von diesen zwei Körpern sich bewegt, oder ob beide sich dabei bewegen, ist ohne Zuhülfenahme eines dritten Punktes, der als ruhend angenommen wird, nicht möglich. Und da die Ruhe dieses dritten Punktes wieder nach einem vierten Punkte, der als ruhend gilt, bestimmt werden muss, so erhellt, dass dies zu einer Reihe ohne Ende führt und dass mithin die Entscheidung, ob ein bestimmter Körper sich bewege oder ruhe, absolut unmöglich ist, während doch feststeht, dass von zwei Körpern, deren Entfernung von einander zu- oder abnimmt, einer von beiden oder auch beide sich bewegen müssen. Deshalb ist es gewiss, dass Bewegung in der Welt ist, aber

welche einzelne Körper sich bewegen oder ruhen, ist nicht blos dem Menschen, sondern selbst einem allwissenden Gotte zu entscheiden, unmöglich.

Die sonstigen Anführungen in der Anmerkung gehören dem transsscendentalen Idealismus der Kr. d. r. V. an und sind dort bereits erläutert.

34. Phänomenologie. Lehrsatz 1. S. 294. Dieser Lehrsatz mit seinem Beweise wiederholt nur auf eine höchst schwerfällige Weise das, was eben in Erl. 33 aus der Natur des Raumes, in welchem die Orte sich innerlich nicht von einander unterscheiden, unmittelbar dargelegt worden ist. Diese Umständlichkeit hier ist die Folge davon, dass es Kant vor Allem darauf ankam, der Kategorie der Möglichkeit eine Stelle zu verschaffen, um den Werth seiner Kategorientafel darzulegen.

35. Phänomenologie. Lehrsatz 2. S. 296. Auch dieser Lehrsatz ist von Kant der Symmetrie mit der Kategorientafel wegen aufgestellt worden, damit für die Wirklichkeit ein Lehrsatz auftrete. Seine Wahrheit dürfte indess zu bezweifeln sein und es ist kein Grund vorhanden, weshalb nicht, wie bei der geradlinigen Bewegung, auch die Kreisbewegung eines Körpers entweder als eine Bewegung seiner oder des relativen Raumes oder als eine Bewegung beider angesehen werden könnte. Wenn der relative Raum sich um den Mittelpunkt des Kreises dreht, so kann der Körper ruhen; man hat also auch hier keinen Anhalt, ob der Körper oder der Raum sich dreht; die Erscheinung ist in beiden Fällen dieselbe, und dies gilt auch für den Fall, wenn die Bewegung um den Mittelpunkt halb in den Körper und halb in den Raum verlegt wird. Kant will dies nicht zulassen, weil die Bewegung des Raumes blos phoronomisch sei und keine bewegende Kraft habe; allein Kant hat diese Bewegung des Raumes ja schon in der Mechanik Lehrsatz 4 benutzt, um den darin ruhenden Körper als bewegt und somit dem Stosse des andern Körpers Widerstand leistend, darzustellen. Diese Bewegung des Raumes hat Kant dort als eine wirkliche behandelt, und wenn diese Bewegung in gerader Linie eine wirkliche sein kann, so ist kein Grund vorhanden, die Kreisbewegung des Raumes als

Schein zu behaupten. Allerdings sind zu der fortwährenden Veränderung der Richtung hier auch fortwährend eintretende andere Ursachen nöthig; allein wenn eine Ursache die gradlinige Bewegung des Raumes hervorbringen kann, so ist es auch zulässig, viele solche Ursachen zu seiner Kreisbewegung anzunehmen, wie bei dem Körper. Will aber das „phoronomische“ hier nur sagen: Die Bewegung des Raumes ist blosser Schein, so wäre dies kein Grund, sondern nur die Wiederholung des erst zu beweisenden Satzes. Wie sehr sich Kreis- und geradlinige Bewegung hier gleich stehen, erhellt auch daraus, dass wenn man in einem kreisrunden Saale sich auf eine in dessen Mittelpunkt befindliche leicht und glatt drehbare Scheibe setzt, man sehr bald nicht mehr unterscheiden kann, ob die Scheibe sich dreht und der Saal feststeht, oder ob der Saal sich dreht und man mit der Scheibe feststeht; ähnlich wie man im Coupé, auf dem Bahnhofe, in dem angehalten worden ist, nicht unterscheiden kann, ob man selbst weiter fährt, oder ob der hart daneben befindliche Zug sich in der entgegengesetzten Richtung bewegt, oder ob beide Züge sich bewegen, bis man einen festen Punkt, etwa ein Haus oder einen Baum bemerkt, von dem man abnehmen kann, welche von diesen Bewegungen statt hat. — Was die am Schluss erwähnte Bemerkung Newton's anlangt, so gilt sie wohl nur für einen ausserhalb der Kreisbewegung befindlichen Beobachter, wo die in derselben Richtung sich folgenden Bewegungen aller einzelnen Punkte an dem Rande der Scheibe oder des Kreises als dem festen Punkte erkannt und danach durch Schlüsse eine Drehung gefolgert werden kann. Wenigstens ist schwer einzusehen, wie die Achsendrehung der Erde von den Erdbewohnern selbst sinnlich wahrgenommen werden könne; wäre dies der Fall, so hätten die Menschen nicht Jahrtausende lang diese Achsendrehung bestreiten können.

36. Phänomenologie. Lehrsatz 3. S. 296. Dieser Lehrsatz wiederholt nur den Lehrsatz 4 der Mechanik und zeigt, dass er nur der Kategorie der Nothwendigkeit zu Liebe eingeschoben worden ist.

37. Phänomenologie. Allg. Anmerk. S. 306. Diese letzte Anmerkung bewegt sich nur in Erläuterung und weiterer

Bestätigung der vorgegangenen Lehrsätze des 4. Hauptstücks. Die Relativität aller Bewegung wird hier gut dargelegt; dagegen gehört der Schluss, dass der absolute Raum kein wirkliches Objekt, sondern nur eine Idee sei, zu den Lehren der Kr. d. r. V., woselbst das Nöthige darüber bereits gesagt worden ist.

Der Unterschied, den Kant S. 300 zwischen der wahren und der absoluten Bewegung aufstellt, ist schwer zu fassen. Kant stützt diese „wahre" Bewegung bei der Kreisbewegung auf die dadurch allein mögliche Centrifugalkraft, welche nicht entbehrt werden könne, um der Schwere, oder centripetalen Kraft bei zwei an einem Faden hängenden gedrehten Kugeln oder bei der Drehung der Planeten um die Sonne entgegenzuwirken. Allein dies wäre dann doch eine absolute Bewegung, d. h. eine solche, welche keiner Beziehung auf einen ruhenden Punkt ausserhalb ihrer bedürfte, wenn auch der Schein einer Umdrehung des Himmels sie verhüllen könnte. — Was Kant hier zur näheren Bestätigung von Lehrsatz 2 (S. 294) beibringt, zeigt, dass hier die wirkliche Bewegung nicht wahrgenommen, sondern nur aus andern Umständen geschlossen wird, während bisher nur die unmittelbare Wahrnehmung einer absoluten Bewegung geleugnet worden ist. Indess giebt auch die von Kant als Beweis benutzte Bewegung eines im Innern der Erde fallenden Steines nach Osten oder eines von der Erde aufsteigenden Steines nach Westen noch keinen Beweis für die Achsendrehung der Erde, weil ja der relative Raum der Höhle im Innern der Erde sich nach Osten drehen, und der relative Raum über der Erde sich nach Westen drehen und den Stein mit sich in diesen Richtungen fortführen kann. Ebenso wenig bedarf es einer Kreisbewegung zur Erzeugung der Centrifugalkraft, welche der Schwere oder Anziehung der Sonne entgegenwirkt, insofern diese Centrifugalkraft aus einer andern Hypothese abgeleitet werden kann, wie z. B. aus der abstossenden Kraft des die Planeten umgebenden Aethers. Dergleichen Hypothesen mögen allerdings unwahrscheinlicher sein, als die Ableitung der Centrifugalkraft aus der Kreisbewegung; allein eine volle Gewissheit für die Wirklichkeit der Kreisbewegung kann daraus offenbar nicht abgeleitet werden und der Beweis

würde überdem nicht allgemein, sondern nur für die Kreisbewegung von Körpern gelten, welche nach dem Mittelpunkt dieses Kreises gravitiren.

Auffallend ist, dass Kant eine absolute geradlinige Bewegung bei den Weltganzen als möglich annimmt. Hier hatten schon die griechischen Philosophen die Wahrheit getroffen, wonach das Universum weder in Ruhe, noch in Bewegung ist, denn ein Ort, an dem dies gemessen werden könnte, fehlt ausserhalb des Universums.

Die demnächst folgenden Erörterungen über den leeren Raum stützen sich auf die bereits geprüften Lehrsätze des 2. Hauptstücks. Kant giebt hier selbst zu, dass gegen den leeren Raum nur die Wahrscheinlichkeit spreche; indess ist dessen Annahme unvermeidlich, wenn man der Lehre Kant's, wonach die Erfüllung des Raumes nur auf der repulsiven Kraft der Materie beruhen soll, nicht beitreten kann. Eine ganz andere Frage ist es indess, ob der leere Raum, wenn im Denken seine Erfüllung von ihm abgetrennt worden ist, noch ein Wirkliches sei? Diese Frage bejaht der Realismus, weil die Ausdehnung nach ihm einen Bestandtheil der seienden Körper bildet und diese Ausdehnung, als erfüllte, auch von den Sinnen wahrgenommen wird. Nun kann man zwar zugeben, dass diese Wahrnehmbarkeit beim leeren Raume aufhöre; allein wenn die erfüllte Ausdehnung wahrgenommen wird und deshalb wirklich ist, so kann durch die blos im Denken erfolgende Abtrennung eines Theiles der Bestandtheile des Körpers, der Rest, also hier die leere Ausdehnung, ihr Dasein nicht verlieren; sie bildet also einen wirklichen Bestandtheil der Körper und ist deshalb keine blosse Idee oder kein blosses Gedankending, wie Kant behauptet.

Hiemit schliesst diese Schrift, welche von jeher zu den bedeutendsten aus Kant's kritischer Periode gerechnet worden ist. Sie beschäftigt sich, wenn man von der künstlichen Nomenclatur absieht, nur mit dem Begriffe der Materie und mit den Grundgesetzen der Bewegung. Die Anordnung ihres Inhalts nach Anleitung der Kategorientafel ist, wie auch Herbart oben bemerkt hat, nur ein Schein, der aber trotzdem die Einfachheit der Ordnung und selbst der Darstellung des Inhaltes beschädigt hat.

Der Titel der Schrift verspricht weit mehr, als diese leistet. Zur Naturwissenschaft gehören auch die Aggregatzustände, welche ihre eignen Gesetze der Statik und Dynamik haben; ferner die Chemie, die Lehre von den unorganischen, wie von den organischen Körpern nach ihrem Bau (Krystallographie, Anatomie), und den in ihnen geltenden Bewegungen (Gravitation, Molekularkräfte, Physiologie der Pflanzen und Thiere), und wenn die Schrift die Anfangsgründe der Naturwissenschaft zu geben verspricht, so ist doch von allen diesen grossen Gebieten gar nichts darin zu finden. Man kann dies auch nicht durch den Zusatz: Metaphysische Anfangsgründe entschuldigen; denn es hätte dann wenigstens gezeigt werden müssen, dass die Metaphysik über diese Zweige der Naturwissenschaft sich nicht erstrecken könne, obgleich dies von Schelling, Herbart und Hegel versucht worden ist. Sodann ist aber dieser Zusatz auch ohne wirkliche Bedeutung geblieben. Denn nach Kant ist der Begriff der Bewegung ein Erfahrungsbegriff, und auch die anziehenden und abstossenden Kräfte ruhen auf diesem Begriff. Deshalb ist in Wahrheit der Inhalt der Schrift nur aus der Erfahrung entlehnt und verliert diese Natur nicht dadurch, dass Kant versucht hat, den aus der Erfahrung gewonnenen Stoff durch trennendes Denken und Beziehen auf seine obersten Begriffe und Gesetze zurückzuführen. Deshalb wird auch der Raum überall in der Schrift als ein Gegenständliches behandelt und der Begriff desselben, als blosse Form der sinnlichen Anschauung, wird nur an einigen Stellen nebenbei da benutzt, wo die Hypothesen Kant's, wie z. B. bei der Construktion der Materie, oder der zusammengesetzten Bewegung auf Schwierigkeiten gerathen, und Kant sich da nicht anders zu helfen weiss, als dass er den Raum zu einer blossen Erscheinung oder Vorstellung herabdrückt; obgleich jene Schwierigkeiten damit nicht gehoben, sondern nur aus dem Gebiet der äussern Natur in das menschliche Vorstellen und Denken verlegt sind.

Abgesehen von diesen Stellen, die übrigens auf den Inhalt der Schrift und die darin aufgestellten Begriffe und Gesetze keinen Einfluss äussern, hätte Kant diese Schrift schon genau ebenso verfassen können, ehe er seinen transscendentalen Idealismus begründete, und deshalb er-

klärt es sich auch, dass die dieselben Fragen behandelnden Schriften Kant's aus seiner ersten, dogmatischen Periode zum grössten Theile schon denselben Inhalt haben, wie die gegenwärtige und einander gegenseitig ergänzen; während dies mit den Schriften beider Perioden für andere Zweige der Philosophie nicht der Fall ist.

Dies alles zeigt, wie wenig mit der in der Kritik der reinen Vernunft geschehenen Reduktion des Raumes auf eine Form des äussern Sinnes für die Wissenschaft und die Erkenntniss der Natur gewonnen worden ist. Ueberall, wo Kant und seine Anhänger die innerhalb des Raumes geltenden Gesetze und vorgehenden Bewegungen erforschen und näher bestimmen wollen, muss der Raum als ein Gegenstand genommen werden, und es läuft zuletzt auf ein blosses Spiel mit Worten hinaus, ob man diesen Raum als eine Erscheinung oder als einen wirklichen Gegenstand bezeichnet; die Auffindung der in ihm und in der Bewegung geltenden Gesetze wird dadurch nicht im mindesten verändert oder erleichtert; im Gegentheil verleitet die Auffassung des Raumes als blosse Erscheinung gar leicht, wie Kant's Beispiel zeigt, dazu, dass man, wenn man mit seinen Hypothesen nicht weiter kann, sich dann mit dem verzweifelten Mittel zu helfen sucht und den Raum für eine blosse Erscheinung erklärt, d. h. das Kind mit dem Bade ausschüttet. — Nach alledem wird man der Schrift, als Versuch, in die höchsten und einfachsten Gesetze der Natur einzudringen, ihren Werth zwar nicht absprechen können, aber man wird schwerlich dem in Erl. 1 erwähnten Ausspruch von Rosenkranz zustimmen können, „dass Kant durch diese Schrift die Atomistik völlig gestürzt und die absolute Durchdringlichkeit der Materie beinah vollständig dargelegt habe." Hätte Rosenkranz den Inhalt der Schrift genauer erwogen, so würde er bemerkt haben, dass die Hypothesen Kant's noch weit grösseren Bedenken unterliegen, als die atomistische Lehre, an welcher die moderne Naturwissenschaft noch gegenwärtig mit Recht festhält, da die von einzelnen Naturforschern erhobenen Bedenken doch nicht zu einer solchen andern Grundlage führen, welche eine gleich exakte und rechnungsmässige Behandlung gestattete, wie sie bei der atomistischen Grundlage ausführbar ist.

III.

Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte.

1747.

(Bd. XLIX. 1.)

38. Titel. Dedication. S. 4. Diese Schrift ist zuerst in Königsberg bei Dorn erschienen; sie trägt da das Jahr 1746; allein Hartenstein hat in seiner Ausgabe von Kant's Werken nachgewiesen, dass sie erst 1747 erschienen ist; auch trägt die Dedication das Datum vom 22. April 1747. Die jetzt in den Text mit aufgenommenen Zusätze und Erläuterungen Kant's zum zweiten Abschnitt, sind, wie aus ihrer Abfassung hervorgeht, erst nach dem fertigen Abdruck der ersten Bogen von Kant hinzugefügt worden. Eine neue Ausgabe der Schrift hat Kant nicht veranstaltet; allein bei dem von Borowski gefertigten Verzeichniss seiner Schriften bemerkte Kant eigenhändig zu dem Titel dieser Schrift: „Was dieses Werk im Auslande „und bei den damals zum Theil noch lebenden Männern, „denen Kant sich entgegenstellte, bewirkt hat, ist nie „recht bekannt geworden. Ich vermuthe, es ist zu wenig „im Auslande verbreitet gewesen. Es ward zum Theil „auf eigne, zum Theil eines nahen Verwandten (des Schuh- „machers Richter) Kosten abgedruckt, kam gar nicht in „die Buchhandlungen und ward einer an sich reifen Frucht, „die man aber nicht abpflückte und bewahrte, ähnlich."

Diese Schrift ist das Erstlingswerk Kant's. Erst 1754 folgten dann zwei kleine physikalische Aufsätze und demnächst 1755 die grössere Schrift: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels." Kant war von 1746 bis 1755 bei verschiedenen Familien Hauslehrer; damals 1747 noch bei dem Pfarrer Andersch in Jutschen bei Gumbinnen. Indess ist anzunehmen, dass er die vorliegende Schrift zum grössten Theile schon in Königsberg nach Abschluss seiner Studienzeit verfasst haben wird,

da ihm nur hier der Bücherschatz zu Gebote stand, welchen er dazu brauchte und in der gründlichsten Weise benutzt hat. Insbesondere mag der Professor Martin Knutzen ihm hierin beigestanden haben, an dem sich Kant, als er 1740 die Universität als Student bezog, eng anschloss. Kant hörte nicht nur dessen Vorlesungen mit angestrengtem Fleisse, sondern erbat sich von ihm auch in mündlichem Verkehr vielfache Erläuterungen über schwierige Punkte, welche ihm aufgestossen waren. Da Kant schon damals mit selbstständigen Forschungen begann, so wurde er durch Knutzen auch mit Newton's Werken bekannt gemacht und er durfte die reichlich ausgestattete Bibliothek Knutzen's, wie seine eigne benutzen. Auch hatte Kant die Freude, dass er die vorliegende Schrift noch bei Lebzeiten Knutzen's veröffentlichen und damit seinem Lehrer zeigen konnte, wie sorgsam er die von ihm empfangene Anleitung und Lehre benutzt habe.

Von Bohlius, dem Kant die Schrift gewidmet hat, ist nichts Erwähnenswerthes zu sagen; auch sind die Umstände, welche Kant bestimmt haben mögen, diese Schrift dem Bohlius und nicht dem Knutzen zu dediziren, nicht bekannt. Der devote Styl der Dedication muss mit den damaligen Sitten entschuldigt werden. Ueberdem hatte Kant hierin einen Vorgänger an Locke, der vielleicht nicht ohne Einfluss auf ihn gewesen ist; man sehe B. L. 15 und B. LII. 1. Die Dedication ist von Königsberg datirt, obgleich Kant damals schon Hauslehrer bei Andersch war; wahrscheinlich mag sie bei einer Reise Kant's nach Königsberg dort von ihm verfasst worden sein.

39. Vorrede. S. 15. Diese Vorrede steht dem jungen 22jährigen Kant ganz gut an; selbst der Styl hat etwas einnehmendes; er ist kurz und bündig, obgleich das Ganze sich noch kürzer hätte sagen lassen. Für jene Zeit kann eine solche Vorrede als musterhaft gelten. Sie bekundet ein edles Selbstbewusstsein geistiger Kraft; sie verspricht volle Bestimmtheit und Klarheit in der Behandlung der Sache und lässt den Schein affektirter Bescheidenheit bei Seite. Die Streitfrage, welche, wie Kant sagt, eine der grössten Spaltungen unter den Geometern

in Europa veranlasst habe und welche Kant hier behandeln will, ist die: Ob die Kraft eines bewegten Körpers, wie Leibnitz und seine Anhänger wollen, nach dem Produkt der Masse *(m)* in das Quadrat von dessen Geschwindigkeit *(v)*, also wie mv^2, oder wie Descartes, Euler und Andere wollten, nach dem Produkt der Masse in die einfache Geschwindigkeit, also wie mv zu berechnen sei. Das Nähere muss der Abhandlung selbst vorbehalten bleiben. W. H. Lexis sagt darüber in seiner Inauguraldissertation *De generalibus motus legibus* Bonn 1859: „Man muss sich heut zu Tage wundern, dass so viele „gelehrte Männer nicht bemerkt haben, wie der ganze „Streit sich um das blosse Wort „Kraft" dreht, was jede „Parthei in einem andern Sinne nahm. — Kant begeht „zwar schwere Irrthümer, zeigt aber doch an vielen Stellen „eine tiefere Einsicht in die Sache." Das Urtheil, was Rosenkranz über diese Schrift Kant's fällt, ist unbedeutend.

Kant gebraucht in der Schrift manche grammatikalische Formen, welche seitdem ausser Gebrauch gekommen sind; z. B. die Hinderniss für das Hinderniss. Seine Prophezeiung am Schluss der Vorrede, dass der Streit in Kurzem abgethan sein werde, ist in Erfüllung gegangen, aber freilich in einem andern Sinne, als Kant es meinte.

40. Erstes Hauptstück. § 1—6. S. 21. Der in § 1 erwähnte Ausspruch von Leibnitz befindet sich in einer mathematischen Abhandlung in den *Actis eruditorum Lipsiae* 1786. Die hier vorgetragenen Ansichten sind der Lehre von Leibnitz entnommen, welcher die Natur der Körper nicht blos in die Ausdehnung und Undurchdringlichkeit setzte, sondern ihnen auch eine eigne Kraft zu wirken (*vim agendi*, εντελελεια ἡ πρωτη,) beilegte. Diese Kraft zu wirken, soll, wie auch Kant hier lehrt, keine blosse Kraft zu bewegen sein. Indem Kant in § 3 für die Bewegung der Körper keine besondere Ursache findet, sondern sie nur als einen äusserlichen Zustand derselben nimmt, kann sie natürlich nicht als Wirkung aufgefasst und die Kraft nicht als „bewegende" Kraft gefasst werden. Indess bleibt es eben die Frage, ob, wenn ein Körper sich in Ruhe befindet, nicht eine äussere Ursache dazu gehört, ihn in den Zustand der Bewegung zu ver-

setzen, welche Ursache dann Kraft genannt werden könnte. Indem der Stoss auf einen zweiten ruhenden Körper von Kant als Wirkung der Bewegung des ersten, sich bewegenden Körpers anerkannt wird, ist in der Bewegung des ersten Körpers schon das fortwährende Dasein einer Kraft gesetzt, welche bei dem Stosse als Druck oder als Bewegung des bis dahin ruhenden zweiten Körpers zur Erscheinung kommt. Für diese in jeder Bewegung und in jedem Drucke enthaltene Kraft spricht vor Allem unsere eigne Wahrnehmung vermittelst des Muskelsinns (Bd. I. 2). Durch die von unserem Willen erregten motorischen Nerven und Muskeln wird die in dem Drucke und der Bewegung eines Körpers enthaltene Kraft von uns gefühlt, d. h. sinnlich wahrgenommen. Dies gilt auch von der Bewegung unserer eignen Gliedmaassen. Diese Kraft wird also wirklich und unmittelbar wahrgenommen und ist deshalb ein Seiendes. Mittelbar folgern wir dann aus dieser Wahrnehmung und der Anstrengung des Willens, die dabei von unserer Seite nöthig ist, dass in unsern Muskeln eine Gegenkraft entwickelt wird, durch deren Zusammenstoss mit der fremden, die letztere erst zur Wahrnehmung gelangt. Gerade dieses thätige Fühlen (Bd. I. 2) gilt uns als der zuverlässigste Sinn von allen und selbst der Begriff des Stoffes oder der Materie beruht darauf. Die Undurchdringlichkeit des Stoffes ist nur ein anderer Ausdruck für den Widerstand, welchen er unserem thätigen Fühlen bei dem Versuche, in den Stoff einzudringen, entgegenstellt. Weil der leere Raum einen solchen Widerstand nicht entgegenstellt, gilt uns derselbe nicht als Stoff, und wesentlich von ihm verschieden. Nur dadurch, dass wir eine äussere Kraft blos durch unser thätiges Fühlen wahrnehmen können, ist die Meinung entstanden, dass auch der träge Widerstand, welchen der Stoff als solcher unserem thätigen Fühlen entgegenstellt, eine Kraft sein müsse, welche unserer Kraft entgegenwirke. Allein diese Annahme ruht auf der falschen Meinung, dass eine Kraft nur durch eine andere Kraft gehemmt werden könne; vielmehr ist in der trägen Undurchdringlichkeit des Stoffes noch eine zweite Art der Hemmung gegeben, welche indess nach der gegenwärtigen Auffassung der Naturwissenschaft die drückende oder stossende Kraft

nicht vernichtet, sondern wenn die Fortbewegung des gestossenen Körpers gehindert ist, sich in eine oszillirende Bewegung der Moleküle desselben umsetzt, welche seine Wärme ausmacht und so das Quantum der in der Welt überhaupt vorhandenen Kraft nicht vermindert, sondern nur in eine andere Form, die oszillirende statt der geradeausgehenden Bewegung umsetzt. Die Ausführungen in § 4 beruhen auf der Leibnitz'schen Lehre, dass der Raum nur eine Beziehung der Substanzen sei. — Die Ausführungen in § 5 und 6, welche den Vorzug der Kraft, als einer wirkenden vor der, als einer bewegenden, in Bezug auf die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele darlegen sollen, sind sophistisch. Allerdings kann man diesen Einfluss des Körpers auf die Seele und umgekehrt aus einer Bewegung nicht erklären; aber statt dessen hebt Kant mit der dafür gesetzten Kraft „nach draussen zu wirken“ jede bestimmte Vorstellung, wie diese Wirkung zwischen Seele und Körper geschehe, auf und bietet nichts als das abstrakte Verhältniss der Kausalität zwischen beiden, welches schon bisher Niemand bestritten hat; aber man will die Erklärung, wie diese Kausalität vor sich gehe. Statt eine solche zu geben, spricht Kant nur „von Veränderungen des innern Zustandes der Seele, insoweit er sich auf das Aeussere beziehe;“ allein diese Formel schiebt den seienden Vorgängen, nach denen man verlangt, hohle Beziehungsformen unter, mit denen man nicht klüger ist, wie vorher.

41. I. Hauptstück. §§ 7. 8. S. 23. Der Satz § 7 beruht auf der Lehre von Leibnitz, wonach der Raum nur ein Verhältniss zwischen den existirenden Dingen ist. Deshalb hört die Räumlichkeit, also auch der Ort für solche Dinge auf, die in keinem Verhältniss zu andern stehen. Der Mangel in dieser Auffassung liegt in der Behandlung des Begriffes „Verhältniss“. Es bezeichnet als blosse dem Denken angehörende Beziehung kein Seiendes; aber wohl kann es von dem Denken auf jede beliebige zwei Seiende angewendet werden. Deshalb ist es verkehrt, wenn hier das Verhältniss als etwas Absolutes behandelt und von einem Dinge gesagt wird, es stehe in keinem Verhältniss. Im Sein giebt es überhaupt kein Verhältniss, aber jedes Seiende kann von

dem Denken in beliebige Verhältnisse auf andere Dinge gestellt oder darauf bezogen werden. Deshalb ist der Streit über die Mehrheit der Welten nur ein Missverständniss, was aus der Unkenntniss des „Verhältnissbegriffes“ hervorgeht. Will man dagegen unter „Verhältniss“ eine „wirkliche Verbindung“ verstehen, wie in § 8 am Schluss, so verwechselt man die Beziehungsform mit den seienden Einheitsformen (Bd. I. 26. 53), und es hängt dann diese Frage lediglich davon ab, welche Einheitsformen man für die Verbindung mehrerer Dinge zu einer Welt verlangt; ob man dazu Berührung, oder Durchdringung oder blosse Anziehung verlangt. Es hat dann keine Schwierigkeit, aus einer Welt mehrere zu machen, und dies zeigt, dass dergleichen auf ein blosses Spiel des Denkens hinausläuft, aber über das Seiende keinen Aufschluss giebt.

42. I. Hauptssück. §§ 9. 10. S. 25. Für den Realismus ist die dreifache Dimension des Raumes, ebenso wie die eine Dimension der Zeit eine Thatsache, für die keine höhern Gründe angegeben werden können; so wenig wie für die Stetigkeit des Raumes und dafür, dass wir in unserm Vorstellen keine Grenze für seine Ausdehnung und für seine Theilung besitzen. Diese Eigenschaften des Raumes sind durch trennendes Denken aus seiner Wahrnehmung entnommen und sie gelten als allgemein, weil wir es nur mit einem einigen, nach allen Seiten ausgedehnten Raume zu thun haben, dessen Eigenschaften also leicht erkannt werden können und deshalb völlig gewiss sind. Nur wenn viele besondere individuelle Räume, gleich den Körpern, beständen, müsste die Induktion zu Hülfe genommen werden, und nur dann würden die durch sie gefundenen Gesetze blos auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen können.

Wenn Kant hier andeutet, dass die drei Dimensionen des Raumes aus dem Gesetz hervorgehen, dass die Stärke der Wirkungen der Kräfte der Substanzen sich umgekehrt wie das Quadrat der Entfernungen verhalte, so klingt dies dunkel. Kant meint dies so: Dieses Gesetz lässt sich nur erklären, wenn neben der Richtung des Raumes, in welcher die Kraft wirkt, noch zwei perpendikulär darauf stehende Richtungen des Raumes, aber

auch nicht mehr bestehen; denn nur dann nimmt die Fläche der Körper, auf welche die Kraft in die Ferne wirkt, im Quadrate der Entfernung zu, gleich der Grundfläche eines Kegels, welche im Quadrate seiner Höhe zunimmt. Da nun die wirkende Kraft, welche gleichsam in der Spitze eines solchen Kegels sich befindet, an sich dieselbe bleibt, so muss ihre Wirkung auf eine bestimmte Grösse der Oberfläche eines andern Körpers sich nach dem Quadrat seiner Entfernung vermindern, weil dasselbe Quantum Kraft sich auf eine nach dem Quadrat der Entfernung steigende Fläche verbreiten muss. Man kann diesem Gedanken eine gewisse Genialität nicht absprechen, obgleich bei näherer Erwägung sich zeigt, dass das, was bewiesen werden soll, schon durch die in der Prämisse angenommene Wirkungsweise der Kraft gesetzt worden ist.

43. I. Hauptstück. §§ 11—19. S. 34. Die Kühnheit, mit der hier Kant über Fragen jenseit aller Erfahrung sich äussert, nimmt bei ihm in spätern Jahren immer mehr ab, je weiter sein Nachdenken und seine Untersuchungen vorschreiten, bis er endlich zur Zeit seiner Kr. d. r. V. in das Stadium eintritt, wo er alle Erkenntniss jenseit der Erfahrung für unmöglich hält. Wir haben hier an einem einzelnen grossen Philosophen denselben Gang, in dem die Philosophie überhaupt sich zeitlich entwickelt; je weiter sie im Laufe der Zeit, abgesehen von jugendlichen Phantasten, die zu allen Zeiten auftreten und verschwinden, vorschreitet, desto mehr enthält sie sich, über Dinge jenseit der Erfahrung zu entscheiden, und desto mehr erkennt sie, wie viel innerhalb der wahrnehmbaren Welt für sie noch zu thun ist. —

Die §§ 12—14 sind leicht verständlich und beziehen sich auf damals vorgeschlagene Verbesserungen der Monadenlehre. — Die Eintheilung der Bewegung in §§ 15-18 ist die Grundlage aller spätern Ausführungen Kant's in dieser Schrift und der Anlass zu allen darin enthaltenen Irrthümern. Diese Eintheilung verletzt nämlich das Grundgesetz der Mechanik, wonach jeder, einem Körper mitgetheilte Zustand, sei es Ruhe oder Bewegung, so lange ohne Ende fortbesteht, bis er durch eine äussere Ursache aufgehoben oder verändert wird. Man nannte dieses Gesetz früher die Trägheitskraft; jetzt bezeichnet man es

richtiger als Beharrungsgesetz, indem damit keine Kraft ausgedrückt werden soll, sondern im Gegentheil nur das passive Verbleiben eines Körpers in dem von Aussen empfangenen Zustande. Die erste von Kant aufgestellte Art der Bewegung entspricht diesem Gesetz; dagegen ist seine zweite Art im Widerspruch damit. Es giebt keine Bewegung, und sei sie noch so langsam, welche sich nicht in Ewigkeit erhielte, so lange ihr kein äusserer Widerstand entgegentritt. Wenn dies auf unserer Erde nicht voll zur Erscheinung kommt, so liegt es nur an dem Widerstande, welchen die bewegten Körper von der Luft, oder von der Reibung mit andern Körpern, oder von der Schwere erleiden, und welche ihre Bewegung allmählig durch ihren Widerstand aufheben und sie in Stillstand versetzen. Nur aus diesem Grunde setzen die langsam getragenen oder geschobenen Körper in den von Kant angeführten Beispielen ihre Bewegung nicht fort; der Widerstand der Reibung ist bei solcher langsamen Bewegung so gross, und letztere so schwach, dass sie schneller erlischt, als es mit unsern Sinnen wahrgenommen werden kann.

Es ist deshalb ganz falsch, aus diesen verschiedenen Fällen zwei ganz verschiedene Arten von Bewegungen zu machen und bei der einen die Bewegung aus einer dem bewegten Körper mitgetheilten innern Kraft abzuleiten, bei der andern sie dagegen von einer stets antreibenden äussern Kraft herzuleiten. Deshalb sind auch die Ausführungen in § 16 unrichtig, und die in § 17 sind mindestens zweideutiger Natur.

Man halte hier vor Allem fest, dass wenn man von lebendiger und todter Kraft spricht, man damit immer dieselbe, in einem bewegten Körper enthaltene Kraft meint. Der damit bezeichnete Unterschied bezieht sich nicht auf diese Kraft an sich, sondern auf die unterschiedenen Wirkungen derselben, welche sie unter verschiedenen Umständen hervorbringt und welche dann als Maass dieser Kraft benutzt werden. Man könnte diese Kraft je nach diesem Unterschiede in ihrer Wirkung vielleicht richtiger mit Stosskraft und mit Arbeitskraft bezeichnen. So lange nämlich ein Körper in ungehemmter Bewegung fortgeht, besitzt er in sich zwar eine Kraft, aber er äussert oder verzehrt diese Kraft nicht; denn die

blosse Fortsetzung dieser Bewegung ist nur das träge Verharren in dem von Aussen empfangenen Zustande. Schon Kant drückt dies in § 3 so aus: „Die Bewegung „ist nur das äusserliche Phänomenon des Zustandes des „Körpers, da er zwar nicht wirkt, aber doch bemüht ist, „zu wirken; allein wenn er seine Bewegung durch einen „Gegenstand plötzlich verliert, das ist, in dem Augen„blicke, da er zur Ruhe gebracht wird, darin wirkt er.“ Die Wirksamkeit eines bewegten Körpers fängt also da erst an, wo seiner Bewegung ein Hinderniss entgegentritt. Dies kann nun zwiefacher Art sein; entweder trifft der bewegte Körper auf einen andern Körper, welcher ruht, oder sich langsamer bewegt, oder sich ihm entgegen bewegt. Dies ist der erste Fall. Hier besteht die Wirkung nur in einem momentanen Stosse, der zur Folge hat, dass beide Körper sich nun mit gleicher Geschwindigkeit in der Richtung des kräftigern bewegen, und das Gesetz dieser Wirkung wird in der Formel mv ausgedrückt, d. h. die Bewegung der beiden Körper nach dem Stosse bestimmt sich nach der Masse und der Schnelligkeit der beiden Körper vor ihrem Stosse. War z. B. der Körper A gleich 3 in der Masse und gleich 1 in der Schnelligkeit und der Körper B gleich 1 in der Masse und gleich Null in der Schnelligkeit, d. h. in Ruhe, so bewegen sich beide Körper nach dem Stosse zusammen, gleich 4 in der Masse mit einer Schnelligkeit gleich $^3/_4$ in der Richtung, die der Körper A vor dem Stosse hatte. Die Summe des Produkts mv des Körpers A und des Produkts $m'v'$ des Körpers B ist dann allemal gleich der Summe des Produkts mg von A und des Produkts $m'g'$ von B nach dem Stosse, wobei g und g' die neuen nach dem Stosse eingetretenen Geschwindigkeiten bezeichnen. Dies Gesetz gilt für harte wie für elastische Körper, nur dass bei letztern die Bewegung des kleinern Körpers nach dem Stosse sich in die entgegengesetzte umwandelt.

Für diese Stosskraft eines in der Bewegung befindlichen Körpers gilt also die Formel mv, aus der man, wenn man die Masse und Geschwindigkeit beider Körper vor dem Stosse kennt, die nach dem Stosse eintretende Bewegung derselben bestimmen kann.

In dem zweiten Falle besteht das Hinderniss nicht in einem solchen Treffen auf einen zweiten Körper,

zwischen denen sich dann nur die Geschwindigkeiten nach Verhältniss der Massen ausgleichen, deren Bewegung aber dann ohne Ende fortgeht, bis ihnen ein neues Hemmniss entgegentritt, sondern in einem stetig fortdauernden Hemmniss, welches die in den bewegten Körper enthaltenen Kräfte allmählig aufzehrt, so dass diese Bewegung zuletzt ganz erlischt. Zu diesen Fällen gehört die Schwere, welche die Bewegung eines in die Höhe geworfenen Körpers allmählig aufhebt und in ein Fallen umwandelt; ferner die Friktion desselben mit der Unterlage, auf welcher der Körper sich fortbewegt, wie bei den Kugeln auf dem Billard oder bei Fuhrwerk auf ebener Erde; ferner die Luft, welche neben der Friktion die Bewegungen eines Pendels allmählig zum Stillstande bringt u. s. w. Die praktische Frage in solchen Fällen ist, wie lange wird die Bewegung eines solchen stetig gehemmten Körpers noch andauern und insbesondere, wie weit wird er sich noch bewegen, ehe er zum Stillstand kommt, oder in das Fallen übergeht? Wie weit wird z. B. ein Eisenbahnzug sich noch auf ebenen Schienen ohne Dampfkraft bewegen, wenn er mit einer bestimmten Geschwindigkeit von einer sich neigenden Ebene anlangt? Wie hoch wird eine abgeschossene Kanonenkugel in die Höhe steigen, ehe sie zu fallen beginnt? Hier wird die eine Zeit lang statthabende Ueberwindung des Hemmnisses gleichsam als die von dem bewegten Körper geleistete Arbeit aufgefasst, und die Grösse seiner Arbeitskraft wird nach der Grösse des Hemmnisses und der Weite des trotzdem noch zurückgelegten Weges gemessen.

Für diese Arbeitskraft eines bewegten Körpers gilt nun nicht die Formel mv des ersten Falles, sondern die Formel mv^2, d. h. die Arbeitskraft eines bewegten Körpers bestimmt sich nach seiner Masse und nach dem Quadrate seiner Geschwindigkeit. Derselbe Körper besitzt, wenn seine Geschwindigkeit sich verdoppelt, eine vierfache Arbeitskraft, und wenn sie sich verdreifacht, eine neunfache Arbeitskraft; d. h. er wird, wenn ein und dasselbe Hinderniss, z. B. die Friktion, ihm entgegentritt, bei doppelter Geschwindigkeit noch einen vierfach längern Raum durchlaufen, ehe seine Bewegung erlischt, als bei einfacher Geschwindigkeit. Diese Arbeitskraft ist nun

das, was Leibnitz lebendige Kraft nannte, ein Ausdruck, der seitdem in der Mechanik beibehalten worden ist, obgleich er zweideutig ist und leicht zu dem Glauben veranlasst, als habe man es hier mit einer ganz andern Kraft zu thun als die, welche im momentanen Stosse wirkt; obgleich doch in Wahrheit die Kraft in beiden Fällen dieselbe ist und nur ihre, je nach dem Unterschiede der Hindernisse eintretende Wirkung, eine verschiedene wird, die nach verschiedenen Formeln bemessen werden muss.

Der Beweis, dass die Arbeits- oder lebendige Kraft eines Körpers sich nach der Formel mv^2 bestimmt, ist leicht zu führen und wird auch von Kant in § 17 versucht. Gewöhnlich nimmt man als Beispiel für die stetig hemmende Kraft die Schwere. Ein Körper fällt im luftleeren Raume auf der Oberfläche der Erde ziemlich 16 Fuss in der ersten Sekunde. Im Beginn seines Falles ist nun seine Geschwindigkeit gleich Null; am Ende der Sekunde ist sie am grössten. Indem sie mit der Zeit stetig und gleichmässig wächst, kann man aus der Anfangs- und Endgeschwindigkeit des Falls während der ersten Sekunde das Mittel ziehen, und hat an dieser mittlern Geschwindigkeit diejenige, mit welcher der Körper denselben Raum durchlaufen haben würde, wenn er sich vom Anfang bis zu Ende der Sekunde gleichmässig damit bewegt hätte. Deshalb ist die Endgeschwindigkeit eines von der Schwere bewegten Körpers nach der ersten Sekunde seines Falles noch einmal so gross als der von ihm durchlaufene Raum; d. h. er würde mit dieser Geschwindigkeit in einer Sekunde einen Raum von 32 Fuss durchlaufen haben. Da nun der fallende Körper in der zweiten Sekunde diese Geschwindigkeit von 32 Fuss vermöge des Beharrungsgesetzes beibehält und ausserdem die Schwere ihm neue 16 Fuss fallen macht; so beträgt der von ihm in der zweiten Sekunde durchlaufene Raum das Dreifache der ersten Sekunde. Aus gleichen Gründen fällt der Körper in der dritten Sekunde das Fünffache u. s. w. Hieraus ergiebt sich das bekannte Gesetz $S = tv$, d. h. die Höhen (S) fallender Körper verhalten sich wie das Produkt ihrer Fallzeit (t) in ihre Endgeschwindigkeit (v), und da t sich wie v verhält, d. h. da die Zeit und

Geschwindigkeit in gleichem Verhältniss zunehmen, so erhellt auch, dass $S=t^2=v^2$.

Mit dieser Formel hat man nun zugleich ein Maass für die lebendige- oder Arbeitskraft eines bewegten Körpers erlangt. Denn da die Endgeschwindigkeit eines fallenden Körpers der Art ist, dass er mit solcher, wenn er sie von Anfang ab besessen hätte und damit in die Höhe gestiegen wäre, doppelt so hoch, wie seine Fallhöhe sich erhoben haben würde, und da die Schwere ihn während dieser Zeit nur die einfache Höhe fallen macht, so erhellt, dass jeder mit einer bestimmten Geschwindigkeit sich bewegende Körper damit eine Kraft besitzt, welche ihn befähigt, die beständig hemmende Schwerkraft für eine Zeit lang zu überwinden, und dass die Höhe, welche er mit dieser Geschwindigkeit trotz dem stetigen Hemmniss der Schwere erreichen wird, sich wie das Quadrat seiner Geschwindigkeit verhält, da diese Höhe gleich der Fallhöhe des Körpers ist, die sich ebenfalls nach dem Quadrat der Geschwindigkeit bemisst. Da nun aber die Kraft eines Körpers sich zugleich nach seiner Masse bestimmt, so erhellt, dass die Formel für die lebendige oder Arbeits-Kraft eines bewegten Körpers gleich ist mv^2, d. h. diese Arbeitskraft verhält sich bei verschiedenen Körpern wie das Produkt ihrer Massen in das Quadrat ihrer Geschwindigkeiten.

Damit sind die Formeln für die Stoss- und die Arbeitskraft eines bewegten Körpers gefunden; für jene gilt die Formel mv, für diese mv^2. Hätte man diese Begriffe von Anfang ab deutlicher bezeichnet und damit diese Zweideutigkeit, welche dem Worte: „lebendige Kraft" beiwohnt, beseitigt, so würde der zu Kant's Zeit herrschende Streit über das Maass der lebendigen Kraft sich nie erhoben haben. Die Cartesianer verstanden darunter nur die Stosskraft, die Leibnitzianer aber die Arbeitskraft; beide hatten für ihre Kraft Recht und für die Kraft der Gegenpartei Unrecht. Es wird sich zeigen, dass alle Streitfragen, welche in Abschnitt II. von Kant erörtert werden, nur aus diesem Missverständniss hervorgegangen sind.

Die Ausführungen Kant's in § 18 führen zwar ebenfalls zur Formel mv^2, allein aus Gründen, denen man

nicht beitreten kann; denn Kant leitet hier die Formel mv^2 daraus ab, dass ein schnell bewegter Körper noch eine innere Kraft besitze, welche der Widerstand neben der Geschwindigkeit desselben überwinden müsse, während doch die quadratische Steigerung des von dem gehinderten Körper noch durchlaufenen Weges sich einfach daraus erklärt, dass die grössere Geschwindigkeit nicht allein an sich diesen Weg vergrössert, sondern dass er auch erst nach einer längern Zeit erlischt, mithin der durchlaufene Weg bis zum Stillstand sich in Verhältniss der Zeit und der Geschwindigkeit steigert, d. h. in Verhältniss von tv, oder von v^2 oder von t^2.

Wenn Kant in § 18 noch von dem todten Drucke spricht, so meint er damit den Druck bei dem Stosse und den Druck einer beständig wirkenden Kraft, wie z. B. der Schwere. Da der Druck noch keine Bewegung ist, so kann bei dem Maasse dieses Druckes die Zeit kein wirksames Moment mit abgeben und deshalb kann auch der Druck einer stetig wirksamen Kraft nicht mit der Zeit zunehmen; deshalb gilt als Maass für jeden Druck überhaupt die Formel mv; d. h. der Druck bei dem Stosse bestimmt sich nach den Massen und dem Unterschiede ihrer Geschwindigkeiten; dagegen bei dem Druck von stetig wirkenden Kräften nach ihrer Intensität, d. h. nach der Geschwindigkeit, welche ein von ihr getriebener Körper in derselben Zeiteinheit erreichen würde, wenn er ungehindert sich bewegen könnte. Deshalb gilt für das Maass des Druckes allgemein die Formel mv.

Wenn der Leser diese Vorbemerkungen gehörig festhält, so wird ihm das Verständniss der in Abschnitt II. behandelten Streitfragen leicht werden.

44. II. Hauptstück. §§ 20—30. S. 48. Der in § 20 erwähnte Bülfinger, geboren 1693, gestorben 1750, war einer der gründlichsten und scharfsinnigsten Anhänger der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie. Er war Professor in Tübingen, später in Petersburg und hat zahlreiche Schriften naturwissenschaftlichen und philosophischen Inhaltes verfasst.

Die angebliche Berichtigung des Gesetzes von Leibnitz in § 23 beruht auf Kant's Eintheilung der Bewegung in § 15, die bereits in Erl. 43 als falsch dargelegt worden

ist. Was Kant „freie“ Bewegung nennt, ist in jeder Bewegung vorhanden; jede Bewegung geht vermöge des Beharrungsgesetzes ohne Ende fort, so lange sie durch keine entgegenwirkende Kraft gehemmt wird. Deshalb ist das Wort „frei“ überflüssig. Das „wirkliche“, was in der Formel von Leibnitz von der Bewegung ausgesagt wird, soll nur ihren Gegensatz zu dem Druck bezeichnen; denn für die Messung des Druckes, den eine Kraft ausübt, hat auch Leibnitz seine Formel nicht aufstellen wollen.

Wenn Kant in § 23 noch das mathematische Unendlich-Kleine benutzt, um die Bewegung, als eine unendlich kleine mit der Ruhe zu identifiziren und damit das Gesetz von Leibnitz zu widerlegen, so wird das Unzulässige dieser Benutzung des mathematischen Unendlich-Kleinen später ausführlich in Erl. 56 dargelegt werden. Damit hängt zusammen, was Kant in §§ 24 u. 25 gegen Leibnitz geltend macht. Kant will hier zwischen Ruhe und Bewegung noch einen Uebergangszustand einschieben, der keines von beiden ist. Dies kann nicht zugelassen werden. Ruhe und Bewegung sind Gegensätze, welche kein Mittleres zwischen sich haben. Jede, auch die langsamste Bewegung ist von der Ruhe gänzlich verschieden und ist eine wirkliche Bewegung. Auf die Ruhe kann die Bewegung folgen, aber es trennt sie nicht ein Zeitraum, wie Kant es darstellt, sondern nur ein Zeitpuunkt. Allerdings wird in der Infinitesimalrechnung die Ruhe als eine unendlich kleine Bewegung gefasst und so in die analytischen Rechnungen eingeführt. Allein die Mathematik erkennt dies selbst als einen Fehler an, den sie dadurch wieder gut macht, dass sie bei der Rechnung alle unendlich kleinen Grössen, welche zu endlichen Grössen zu addiren oder von ihnen zu subtrahiren sind, weglässt, d. h. als ein Nichts behandelt und nur durch dieses an sich unmathematische Verfahren das richtige Resultat erreicht. Deshalb besteht der in der Analysis gesetzte allmählige Uebergang, oder Zwischenzustand zwischen Ruhe und Bewegung in der Wirklichkeit nicht, und er besteht, streng genommen, selbst in der Analysis nicht, da auch in dieser zwischen dem Unendlich-Kleinen und der endlichen Grösse eine Kluft besteht, welche jeden allmähligen Uebergang des einen in das andere hindert. Es bleibt

deshalb auch hier der Gegensatz, welchen Kant in § 25 zu vertilgen sucht.

In § 26 sucht Kant das von Leibnitz aufgestellte Gesetz der Continuität für seine Ansicht zu benutzen. Allein das, was er hierbei an Beispielen anführt, die Leibnitz selbst aufgestellt habe, bezieht sich nur auf das in der Rechnung eingeführte Unendlich-Kleine und ist, wie eben gezeigt worden, nicht geeignet, den Gegensatz zwischen Ruhe und Bewegung aufzuheben. Kant begeht hier überdem den Fehler, zu verlangen, dass die Bewegung schon in dem Zeitpunkte, wo sie sich von der Ruhe trennt, eine Bewegung sein solle. Dies ist unrichtig und gerade auf diesem Irrthum stützt sich sein Beweis. In einem Zeitpunkte giebt es weder Ruhe noch Bewegung; beide bedürfen zu ihrem Dasein einer Zeitgrösse, in welcher sie zu Stande kommen; erst dann sind sie als Ruhe oder Bewegung vorhanden und erst dann gelten die für sie bestehenden Gesetze. Dies ist es, was Leibnitz mit seiner wirklichen Bewegung ausdrücken will, und es ist daher unrichtig, wenn Kant verlangt, die Formel mv^2 soll auch schon von dem Anfange der Bewegung gelten. Der Anfang ist nur der Zeitpunkt, welcher die Bewegung von der Ruhe trennt, oder die Grenze zwischen beiden, aber nicht schon die Bewegung selbst.

Auch die Ausführungen Kant's in § 27 beruhen auf dieser falschen Auffassung der Bewegung. So wie zum Unterschied der Linie von dem Punkte nur gehört, dass erstere überhaupt eine stetige Ausdehnung nach einer Dimension des Raumes habe, aber nicht erforderlich ist, dass diese Ausdehnung eine bestimmte Grösse habe, um von dem Punkte unterschieden zu sein, so verhält es sich auch mit der Bewegung zu dem Zeitpunkte, in dem sie beginnt. Die Bewegung bedarf, wie die Linie, allerdings einer Ausdehnung in der Zeitdimension, d. h. einer Zeitgrösse zu ihrem Dasein; aber diese Grösse bedarf nicht selbst eines bestimmten Maasses, sondern ist, gleich der Linie, lediglich durch ihre Qualität, als Ausdehnung nach einer Dimension, von dem Punkte, der gar keine Ausdehnung hat, unterschieden. Damit fällt der von Kant in § 27 versuchte Gegenbeweis. Sein Kunstgriff besteht darin, diese Qualität, die stetige Ausdehnung, als eine blosse Quantität zu behandeln und so eine

Verdoppelung dieser Quantität u. s. w. zu erreichen, während die Qualität als solche, dieser Verdoppelung nicht fähig ist, sondern als Bewegung immer sich gleich bleibt, der durchlaufene Raum oder die durchlaufene Zeit mag so kurz oder so lang sein, als man will. Deshalb sind auch die beiden Konklusionen am Schluss des § 27 unrichtig.

Auch die Ausführungen iu § 28 ruhen auf den bisher als irrig dargelegten Sätzen von dem allmähligen Uebergange der Ruhe in Bewegung und von der Gleichstellung der Bewegung mit der Ruhe vermittelst des Unendlich-Kleinen. Die Geschwindigkeit ist allerdings die Grundlage für die Formel mv^2, nur muss der Zeitablauf noch hinzukommen, weil beide dem Begriffe der Bewegung wesentlich sind.

Wenn Kant hier die Rechtfertigung des Gesetzes von Leibnitz in die Metaphysik verweist, so erfolgt die weitere Ausführung dieses Gedankens in Abschnitt III. In Erl. 43 ist indess bereits gezeigt worden, dass dieses Gesetz auf mathematischem Wege, allerdings mit Hülfe der Beobachtung, gefunden werden kann.

Am Schluss dieses Paragraphen erkennt Kant selbst den wesentlichen Unterschied der Linie vom Punkte an; trotzdem verlangt er von der Bewegung, welche gleich der Linie, eine Ausdehnung enthält, und ohne solche nicht bestehen kann, dennoch dass sie in dem Anfangspunkte schon die Gesetze an sich haben müsse, welche erst für sie, als Zeitgrösse gelten.

Der Satz des Leibnitz in § 29 ist, wie Kant in § 30 darlegt, zunächst aus dem Hebel abgeleitet und bedeutet, dass 4 Pfd. in 1 Schuh Entfernung vom Stützpunkt des Hebels dem 1 Pfd. in 4 Schuh Entfernung auf der andern Seite des Hebels das Gleichgewicht halten. Er ist deshalb als solcher ein Fall, der sich nach der Formel mv des Descartes bemisst. Als solcher gilt er allerdings nur für gleiche Zeiten. Auch können zwei stetig und perpetuirlich wirkende Kräfte danach mit einander verglichen werden; so kann mittelst dieses Satzes vom Hebel das Gewicht von 1 Pfd. in einer Entfernung von 4 Schuh dieselbe Arbeit verrichten, wie ein Gewicht von 4 Pfd. in einer Entfernung von 1 Schuh vom Stützpunkt des Hebels. Dagegen bedarf dieser Fall, wenn er die leben-

dige oder Arbeitskraft eines in gleichförmiger Bewegung befindlichen Körpers bezeichnen soll, d. h. als eine Bestätigung für das Gesetz mv^2 gelten soll, einer nähern Begründung, da bei dieser Formel allerdings der Unterschied der Zeiten von Einfluss ist. Um nämlich den von Leibnitz angeführten Fall als eine Bestätigung der Formel für die lebendige Kraft aufzufassen, erwäge man, dass um einen Körper von 4 Pfd. 1 Schuh hoch zu heben, es nöthig ist, dass dieser Körper eine Geschwindigkeit von 2 Schuh besitze, mit der er in die Höhe steigt (Erläuterung 43); seine lebendige Kraft ist deshalb nach der Formel mv^2 gleich $4 \times 2^2 = 4 \times 4 = 16$. Soll dagegen ein Körper von 1 Pfd. 4 Schuh hoch steigen, so braucht er nur die doppelte Geschwindigkeit jenes Körpers, weil die Endgeschwindigkeiten sich wie die Quadratwurzeln der durchlaufenen Räume, also wie $\sqrt{4} : \sqrt{1}$, d. h. wie $2 : 1$ verhalten. Er erreicht also die Höhe von 4 Fuss, wenn er mit einer Geschwindigkeit von 4 Fuss in die Höhe steigt; seine lebendige Kraft ist also nach der Formel mv^2 gleich $1 \times 4^2 = 1 \times 16 = 16$; d. h. die lebendigen Kräfte sind für beide Fälle einander gleich, wie Leibnitz behauptet hat. Indess erkennt man leicht, dass dieser von Leibnitz gesetzte Fall nicht als Beweis für das Gesetz dienen kann, sondern die Gültigkeit desselben schon voraussetzt.

45. II. Hauptstück. §§ 31—36. S. 57. Herrmann will in § 31 das Gesetz der frei fallenden Körper beweisen; allein sein Beweis ist zweideutig, weil er hier bald von der Kraft, bald von der Geschwindigkeit, bald von dem durchlaufenen Raume spricht. Beim Fall wächst die Geschwindigkeit des fallenden Körpers in gleichem Verhältniss mit der Zeit, und nur der durchlaufene Raum wächst wie das Quadrat der Geschwindigkeit oder Zeit. Wenn Herrmann nun die Wirksamkeit der Schwere in einzelne Drucke auflöst, so ist die aus der Summe derselben entstehende Kraft, nichts anderes, als die gleichmässig mit der Zeit zunehmende Geschwindigkeit, und diese Geschwindigkeit nimmt nicht im quadratischen Verhältniss zu. Sein Beweis gilt nur dann, wenn man unter Kraft den von dem fallenden Körper durchlaufenen Raum versteht, wie dies Herrmann am Ende der S. 49 selbst anerkennt. Die Cartesianer verstehen dagegen unter „Wir-

kung der Schwere“ nicht die durchlaufenen Räume, sondern die Zeiten, und da diese sich wie die Geschwindigkeiten verhalten, so haben sie in ihrem Sinne ebenfalls Recht; denn sie sagen damit nur, dass die Geschwindigkeit eines fallenden Körpers in gleichem Verhältniss mit der Zeit zunimmt. Man sieht, aller Streit beruht hier auf dem Missverstand des Wortes Kraft. Dies gilt auch für § 32. Hier wird die Bewegung ganz verlassen und nur von dem Drucke gehandelt, für welchen überhaupt die Formel mv^2 niemals behauptet worden ist. Auf ähnlichen Missverständnissen beruhen die Ausführungen in § 33. Man hat allerdings die Wahl, ob man den Widerstand, welchen ein bewegter Körper der Schwere entgegensetzt, nach der Zeit, bis er zur Ruhe kommt, oder nach dem bis dahin durchlaufenen Raume messen will; allein im Leben ist das letztere Maass das den Bedürfnissen entsprechendere und deshalb misst man die lebendige Kraft oder Arbeitskraft eines bewegten Körpers nach der Formel mv^2, welche den von ihm bis zum Erlöschen seiner Bewegung durchlaufenen Raum bezeichnet, und nicht nach der Formel mv, die allerdings dann richtig ist, wenn man diese Arbeitskraft nur nach der Zeit bis zu ihrem Erlöschen messen wollte.

In § 34 wird der Einwurf des Lichtenscheid gegen das von Kant aufgestellte Maass der lebendigen Kraft gut widerlegt; allein dies Alles beweiset nichts gegen die Formel mv^2, sondern zeigt nur, dass man verschiedene Maasse für die lebendige Kraft aufstellen kann, welche dann auch zu verschiedenen Formeln führen. Uebrigens ist Kant entgangen, dass seine Formel, wonach er die lebendige Kraft eines in Bewegung befindlichen Körpers nach der Länge der Zeit bis zum Erlöschen seiner Bewegung bemessen will, mit der Formel von Leibnitz zusammentrifft. Denn der Raum, den der bewegte Körper zurücklegt, ehe seine Bewegung erlischt, verhält sich nicht einfach wie die dazu verwendete Zeit, sondern wie das Quadrat dieser Zeit, oder der Anfangs-Geschwindigkeit; bei einer grössern Schnelligkeit widersteht der Körper nicht blos längere Zeit dem Erlöschen seiner Bewegung durch die Schwere, sondern steigt auch in den einzelnen Zeitpunkten höher, wie der langsamere Körper; und deshalb muss, wenn die Kraft nach dem

zurückgelegten Raume bemessen wird, ihr Maass nach dem Quadrate der Zeit oder der Geschwindigkeit bestimmt werden.

Der Einwurf in § 36 gegen die Formel von Leibnitz trifft nicht zu, weil hier die der lebendigen Kraft entgegentretende hemmende Kraft in beiden verglichenen Fällen von verschiedener Intensivität gesetzt ist. Auf der schiefen Fläche wirkt die Schwere nur zu einem Bruchtheile, welcher dem Sinus des Neigungswinkels der schiefen Fläche gleich ist, während die Formel $k = mv^2$ bei der Vergleichung mehrerer lebendigen Kräfte eine hemmende Kraft von gleicher Intensität für alle voraussetzt. Ist dies nicht der Fall, wie in dem von Kant gesetzten Beispiele, so muss ein und dieselbe lebendige Kraft, wenn sie einmal durch die ganze Kraft der Schwere und das anderemal nur durch einen Bruchtheil derselben gehemmt wird, selbstsverständlich verschieden lange Wege bis zu ihrem Erlöschen zurücklegen, und wenn diese Wege als das Maass der lebendigen Kraft dienen sollen, kommt man allerdings dann zu dem Resultate, dass ein und dieselbe lebendige Kraft bald für grösser und für kleiner erklärt werden muss. Deshalb meint Kant, könne die Hinzunahme der Zeit nicht entbehrt werden, die erst diesen Mangel ausgleiche, weil der grössere Weg bei einer schwächern hemmenden Kraft nur in eine längere Zeit zurückgelegt werde, also erst für gleiche Zeiten das gleiche Maass herauskomme. Wie gesagt, passt dieser Einwurf nicht, weil die Formel nur für solche Fälle aufgestellt ist, wo die hemmende Kraft immer von derselben Intensität bleibt.

46. II. Hauptstück. §§ 37—43. S. 65. Die §§ 37—40 enthalten nur allgemeine Betrachtungen und bedürfen keiner Erläuterung. Es ist richtig, dass für die blosse Stosskraft, selbst bei elastischen Körpern, die Formel mv die richtige ist, und dass hier, wo es sich um keine Arbeitskraft handelt, die Formel mv^2 nicht anwendbar ist, wie in Erl. 43 dargelegt worden ist. Allein dies widerlegt nicht die Formel mv^2 für letztere, da der Begriff der Arbeitskraft eines bewegten Körpers ein ganz anderer, als der seiner Stosskraft ist. Auch der § 41 behandelt nur einen Fall aus der Lehre von dem Stosse elastischer Körper und den daraus folgenden Bewegungen

derselben. Die Wirkung des Stosses und die daraus hervorgehenden Bewegungen sind von Kant thatsächlich richtig angegeben; allein den Schluss, welchen Kant daraus zieht, dass bei solchem Stosse aus einer Bewegung von 2 Grad Geschwindigkeit eine Bewegung von 4 Grad hervorgehen könne, nämlich 3 Grad in dem Körper B und 1 in Körper A ist irrig, weil die Bewegung von A der von B entgegengesetzt ist; man kann also beide Bewegungen nicht summiren, sondern muss die des A von der des B abziehen, woraus sich dann als Resultat ergiebt, dass bei solchem Stosse vollkommen elastischer Körper die in beiden Körpern vor dem Stosse vorhandene Bewegung ($A = 2, B = 0$, also $2 + 0 = 2$) deren Bewegung nach dem Stosse genau gleich bleibt; ($A = -1 B = 3$, also $-1 + 3 = 2$) ein Satz, der heute in der Mechanik allgemein anerkannt ist. Aber ebenso unrecht haben die Anhänger von Leibnitz, diesen Fall zur Bestätigung ihrer Formel für das Maass der lebendigen Kräfte zu benutzen; denn die Feder von A wirkt hier zwar dahin, dass A nach dem Stosse eine entgegengesetzte Bewegung annimmt, aber die Bewegungen gehen dann bei A und C ohne Ende fort und es fehlt die in der Formel $k = mv^2$ gesetzte Bedingung, dass eine stetig hemmende Kraft der lebendigen Kraft des bewegten Körpers so lange entgegentrete, bis sie erloschen ist; vielmehr gehört dieser Fall lediglich zu denen, wo es sich um die Berechnung der Stosskraft handelt und wo nur die Formel mv zur Anwendung kommen kann. — Die Art, wie Kant in § 42 seine behauptete Verdoppelung der Kraft bei dem Stosse elastischer Körper erklären will, ist unrichtig; auch die Wirksamkeit der Federn kann nur aus der Bewegung von A gegen B abgeleitet werden und ist deshalb keine neu hinzukommende Kraft, sondern sie dient nur, die zunächst gleiche Bewegung von A und B (zu $1/2$ Geschwindigkeit) dahin zu vermindern, dass sie die Bewegung von B zwar vermehrt, aber nur auf Kosten von A, dessen Bewegung dadurch um ebensoviel vermindert und deshalb sogar in die entgegengesetzte umgewandelt wird.

Auch das, was Kant in § 42 über den Stoss unelastischer Körper sagt, ist nicht richtig. Hier geht vielmehr, wenn A und B solche Körper wären, durch den Stoss von A gegen B wirklich ein Theil der Bewegung von A

verloren; die Bewegung von A und B zusammen, die dann in gleicher Richtung erfolgt, ist nicht genau $^1/_2$, wenn die Bewegung von $A = 2$ seine Masse 1 und die Masse von B 3 war; sondern etwas weniger als ein halb; indem das daran Fehlende sich in eine oszillirende Bewegung der Moleküle von A und B umsetzt, die als höhere Temperatur derselben zum Vorschein kommt.

47. II. Hauptstück. §§ 44—47. S. 69. Der Beweis, den gegeben zu haben Kant in § 44 sich rühmt, ist der in § 41 enthaltene, dessen Unrichtigkeit in Erl. 46 dargelegt worden ist. Der Streit in §§ 44—47 ist ein leerer Wortstreit. Wenn die Feder zwischen den Körpern A und B nach Kant (§ 46) auf beiden Seiten mit gleicher Kraft stösst, so handelt es sich nicht um die Arbeitskraft, sondern um die Stosskraft (Erl. 43) derselben, und es ist dann unzweifelhaft, dass A dann, wegen seiner Masse 1 eine Geschwindigkeit 3, und B wegen seiner Masse 3 eine Geschwindigkeit 1 durch die Feder erhalten werden. Kehren sie dann mit dieser Geschwindigkeit zurück, so werden sie genau dieselbe Stosskraft gegen die Feder geltend machen, die sie von ihr empfangen haben und die sich allerdings dann nach der Formel mv bemisst; diese Kraft ist dann bei A $3 \times 1 = 3$ und bei B $1 \times 3 = 3$, also gleich, d. h. beide Körper werden durch den Stoss ihre Bewegung verlieren. Der Fall kann deshalb gegen die Formel mv^2, nach welcher die lebendige Kraft dieser Körper zu bemessen ist, nichts beweisen, weil Kant nicht diese, sondern ihre Stosskraft behandelt. Vielmehr ist die lebendige oder Arbeitskraft des Körpers A, welcher an Masse 1, und an Geschwindigkeit 3 hat, nach der Formel $mv^2 = 1 \times 3^2 = 9$; und die lebendige Kraft von $B = 3 \times 1^2 = 3$. Die lebendigen Kräfte beider sind also ungleich. Wenn es sich also um die Frage handelt, wie weit jeder dieser Körper die Feder zusammenpressen würde, wenn diese als eine stetig hemmende Kraft behandelt wird, so gelangt A dreimal weiter als B, d. h. der Punkt, wo die beiden Körper sich begegnen und in Ruhe verharren würden, wäre bei R, weil AR zu BR sich wie 3 zu 1 verhält. Man sieht also, dass auch Bernoulli Recht hat und dass der Streit nur daraus entspringt, dass Kant die Federn blos

nach ihrer Stosskraft betrachtet, während Bernoulli sie als eine stetig wirkende Kraft auffasst, in welchem Falle die Räume der in sie eindringenden Körper sich allerdings nach der Formel mv^2 berechnen.

48. II. Hauptstück. §§ 48—65. S. 90. Das schon von Descartes aufgestellte und von Leibnitz festgehaltene Gesetz von der steten Erhaltung der gleichen Grösse der in der Welt bestehenden Kraft hat seinen vollständigen Beweis erst erhalten, nachdem man die Wärme als eine oszillirende Bewegung der Moleküle des warmen Körpers aufgefasst hat. Erst dadurch hat in der Wärme ein Ersatz für die in dem Stosse zweier Körper mit entgegengesetzter Bewegung anscheinend verschwundenen Kraft dargelegt werden können. Indem danach die Kraft sich in eine fortschreitende Bewegung, und diese in eine oszillirende oder in Wärme umwandeln kann, ist die Möglichkeit gegeben, dass der Satz von der Erhaltung der gleichen Summe von Kraft in der Welt vollständig bewiesen werden kann. Zu Kant's Zeit fehlte noch diese Auffassung und deshalb haben die hier folgenden Betrachtungen ihr unmittelbares Interesse verloren.

In §§ 52—56 kommt Kant nochmals auf die in § 42 behandelte Frage zurück. Sein Beweis ist indess kein anderer als der frühere, und da dieser bereits in Erl. 47 als falsch dargelegt worden ist, so kann hier darauf Bezug genommen werden. Der Fehler Kant's liegt lediglich darin, dass er die Bewegung des Körpers A in umgekehrter Richtung, wie sie nach dem Zusammenstoss eintritt, von der Bewegung des B nicht abzieht, sondern hinzurechnet. Nur dadurch kommt er zu dem Ergebniss, dass die Kräfte nach dem Stosse grösser sind, als vorher. Allein für die Vergleichung von auf einander wirkenden Kräften kann der Gegensatz in den Richtungen der von ihnen bewirkten Bewegungen nicht bei Seite gelassen werden; hier tritt die Bewegung in entgegengesetzter Richtung als eine wirkliche negative Grösse auf, die also für das Endresultat zu der andern Bewegung nicht addirt, sondern von ihr subtrahirt werden muss.

Wenn in § 54 Kant selbst anerkennt, dass seine Behauptung von der Vermehrung der Kraft nicht in allen Fällen des Zusammenstosses elastischer Körper gelte, so

hätte schon diese Einschränkung ihn an der Wahrheit seines Satzes zweifelhaft machen sollen.

Die Ausführungen in § 55 können die Formel mv^2 nicht treffen, weil es sich darin nur um die Stosskraft, nicht um die lebendige Kraft eines Körpers handelt. Dasselbe gilt für § 56 und § 57; hier erkennt Kant selbst an, dass die Bewegung von *A* nach entgegengesetzter Richtung von der Bewegung von *B* als eine negative Grösse in Abzug gebracht werden müsse und dass damit der Stoss von *A* keine neue Kraft erzeugt habe. Nur weil er bei der Wirkung der Feder die entgegengesetzte Richtung ausser Acht lässt, gelangt er zu der Meinung, dass die Feder selbstständig eine Kraft erzeugt habe. Auch in den Ausführungen des § 58. 59 wird diese Stosskraft mit der Arbeitskraft verwechselt, obgleich Leibnitz die Formel mv^2 nie für die Stosskraft aufgestellt, vielmehr hier die Formel mv für richtig anerkannt hat. Erst seine Nachfolger haben die Geltung der Formel mv^2 über die Gebühr ausgedehnt und auf unzulässige Weise zu rechtfertigen gesucht, wie die folgenden Paragraphen ergeben. In den §§ 60—65 bekämpft Kant mit Recht diese Meinungen späterer Leibnitzianer, wonach die Formel mv^2 auch für die durch momentanen Stoss bewirkten Bewegungen gelten solle. Indem man so die Formel mv^2 über ihr Gebiet hinaus auf andere Fälle ausdehnte, konnte es nicht fehlen, dass sie dann, wie bei dem Stosse unelastischer Körper nicht zutraf; und so war man, da man diese Formel nicht aufgeben wollte, zu allerlei Aushülfen gezwungen, mit deren Widerlegung Kant sich hier beschäftigt. Man kann hier Kant vollkommen beitreten; allein es erhellt auch, dass dadurch die Formel mv^2 für die lebendigen Kräfte nicht erschüttert wird. Nach neuern Ermittelungen geht allerdings ein Theil der Kraft bei dem Zusammenstoss unelastischer Körper in der Form der gerade ausgehenden Bewegung verloren; allein er wird durch die Oszillationen der Moleküle der gestossenen Körper ersetzt. Dieser Punkt trifft indess die rein mathematischen Ausführungen Kant's nicht, da die Mathematik von dieser Umwandlung zunächst abzusehen berechtiget ist.

49. II. Hauptstück. §§ 66—69. S. 95. Auch in § 66 beruht der Einwurf in der missverständlichen Anwendung der Formel mv^2 auf die aus dem momentanen Stoss hervorgehenden Bewegungen.

In § 67—69 setzt Kant seine Ausführungen fort, dass die Formel mv^2 auf gleichförmige, durch den Stoss hervorgebrachte Bewegungen keine Anwendung finde. Auch hier kann man ihm beitreten, weil, wie gesagt, die Formel mv^2 für das Maass der Stosskraft bewegter Körper von Leibnitz gar nicht aufgestellt worden ist und es ein Fehler ist, wenn seine Anhänger dies später behauptet haben.

50. II. Hauptstück. §§ 70—79. S. 106. In dem von Bülfinger § 71 gesetzten Falle hat Kant ganz Recht, dass die Diagonale AD nicht eine Kraft in sich enthalte, welche denen der beiden Bewegungen AB und AC gleich sei, und Bülfinger hat Unrecht, wenn er diese Gleichheit behauptet und sie zum Beweise von dem Maasse der lebendigen Kraft nach der Formel mv^2 benutzt. Allein trotzdem kann mit diesem Fall die Formel mv^2 nicht widerlegt werden, denn sie ist hier fälschlich auf einen Fall ausgedehnt, wo es sich nicht um das Maass einer lebendigen Kraft handelt, sondern nur um das Maass der Stosskraft. Bei dieser geschieht das Maass, wie Kant richtig ausgeführt, nach der Formel mv, und deshalb passt die Formel mv^2 hier nicht; aber nicht, weil sie überhaupt falsch ist, sondern weil sie nur für lebendige Kräfte gilt, und eine solche hier nicht in Frage kommt. Es kann auffallen, dass nach Kant der Druck oder die Stosskraft der Diagonale nach den beiden Seiten zusammen grösser sein soll, als die, welche sie auf eine ihr perpendikulär entgegenstehende Seite ausüben würde; indess kann jeder Druck immer nur als Druck in senkrechter Richtung gemessen werden; um also den Druck der Diagonale auf die Linien CD und BD messen zu können, muss sie in zwei Linien zerlegt werden, welche auf diesen Linien senkrecht stehen, d. h. in AC und AB, und da eine solche Zerlegung einer einfachen Kraft allemal zu einer Summe von Kräften führt, welche grösser ist, als die einfache Kraft, weil diese Kraft nur durch die Länge des durchlaufenen Raumes in diesem Falle

bestimmt wird, so erhellt, dass die Summe der seitlich ausgeübten Kraft einer Bewegung grösser ist, als die geradeaus von ihr ausgeübte Kraft. Es ist dies die einfache geometrische Folge des Parallelogramms der Kräfte. Durch Verschmelzung zweier Kräfte in eine einfache Mittelkraft geht ebenso viel Kraft verloren, wie an Länge der Seitenlinien des Parallelogramms in Vergleich zur Diagonale verloren geht. Bei Zusammenlegung wirklicher Kräfte in eine ist dies nicht wunderbar, weil, wie Kant in § 74 darlegt, dabei Kräfte mitwirken, welche einander aufheben; dagegen erscheint es wunderbar, dass eine einfache Kraft durch Zerlegung in zwei Seitenkräfte in der Summe der Kraft zunehmen könne, da doch dieses Mehr an Kraft ein wirkliches Ding ist, was demnach aus Nichts entstehen würde. Indess ist diese Zerlegung einer einfachen Kraft in mehrere Seitenkräfte nur im Denken und nur in der Weise ausführbar, dass das, was bei Zusammensetzung mehrerer Kräfte zu einer einfachen geschieht, in umgekehrter Richtung vorgestellt wird; nur deshalb verschwindet die Schwierigkeit einer wirklichen Erzeugung einer Kraft aus Nichts. In Wirklichkeit kann die Kraft AD als einfache genommen (Fig. 11) in die Kraft AB und AC nur zerlegt werden, wenn zwei Kräfte AF und AE zu Hülfe genommen werden, welche ihre Richtung in AB und AC zerlegen; in der Wirklichkeit kann also die anscheinende Vermehrung einer Kraft durch ihre Zerlegung in zwei Seitenkräfte nur mit Hülfe neuer Kräfte gewonnen werden, die vor der Zerlegung nicht vorhanden sind.

Der Gegenbeweis Kant's in §§ 76 und 77 dreht sich dagegen nur im Kreise, denn um zu beweisen, dass die Kraft der Diagonale AD sich aus der Summe der Kräfte AG und AH nach deren einfacher Länge zusammensetze, benutzt er diesen erst zu beweisenden Lehrsatz bereits bei Auflösung der Bewegung AB in die Bewegungen AH und AF und der Bewegung AC in die Bewegungen AG und AE; aus welcher Auflösung er dann denselben Satz für die Diagonale AD folgert. Wenn die Formel mv^2 hier gälte, wie Bülfinger behauptet, so wäre $AB^2 = AH^2 + AF^2$ und $AC^2 = AG^2 + AE^2$; da nun AF^2 und AE^2 sich bei ihrer entgegengesetzten Richtung aufheben, so folgte nach dieser Formel, dass die Kraft von AD sich aus $AH^2 + AG^2$

zusammensetzte und nicht aus den einfachen $AH + AS$. Man sieht, wie Kant hier, um seinen Satz zu beweisen, sich desselben schon zur Begründung der Prämissen bedient, sich also im Cirkel dreht.

In § 78 kommt Kant selbst auf die im Anfange dieser Erl. zu § 71 behandelten Schwierigkeit, nämlich wie aus einer schwächern Kraft durch ihre Spaltung in zwei Seitenkräfte eine stärkere Kraft in der Summe dieser Seitenkräfte hervorgehen könne? Er weiss hierfür keine Auflösung zu geben und begnügt sich damit, dass doch jedenfalls die Mathematik diesen Ausspruch thue. Indess ist diese mathematische Begründung eben nur im Vorstellen ausführbar, wo sie nur in einer Umkehrung des Verfahrens für die Vereinigung zweier Kräfte in e i n e besteht. In der Wirklichkeit ist aber diese Auflösung einer einfachen Kraft in zwei Seitenkräfte (AC u. AB Fig. 11) nur möglich, wenn zwei neue Kräfte (AE u. AF Fig. 11) hinzutreten, welche jene einfache Kraft von ihrer Richtung (nach AC u. AB) ablenken und dann fällt der Fall wieder unter den zuerst gesetzten; die Seitenbewegungen der einfachen ersten Kraft werden nur mit Hülfe neuer Seitenkräfte erlangt, aus welchen das Mehr an Kraft entnommen wird, mit dem die neu gebildeten Seitenkräfte die ursprüngliche einfache Kraft übertreffen. In der Wirklichkeit ist deshalb keine Erzeugung dieses Mehr an Kraft aus Nichts vorhanden. Damit ist diese in § 78 angeregte Schwierigkeit sowohl metaphysisch, wie mathematisch erledigt.

Hieraus erklärt sich auch die Schwierigkeit, welche Kant in § 79 behandelt. Die Cartesianer geriethen hier nur deshalb zur Annahme einer gesteigerten Kraft aus Nichts bei der Auflösung einer einfachen Bewegung in Seitenbewegungen, weil sie den Gegendruck, der von der schiefen Ebene ausgeübt wird, um der ursprünglichen Bewegung eine veränderte Richtung zu geben, nicht mit in Betracht ziehen. Thäten sie dies, so würden sie finden, dass das Mehr an Kraft in der Seitenbewegung sich aus dem hinzugekommenen Druck der Ebene herschreibt, welcher die ursprüngliche Bewegung genöthigt hat, eine andere Richtung einzuschlagen. Zieht man diese mit in Rechnung, so ergiebt sich für die neue Seitenbewegung

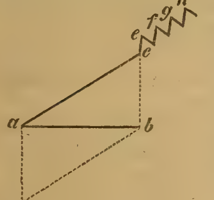
immer ein Verlust und nicht eine Steigerung der ursprünglichen Kraft.

51. II. Hauptstück. §§ 80—91. S. 125. Der in § 80 von Kant versuchte Beweis des Cartesianischen Satzes, dass ein Körper in schiefen Richtungen viel mehr Kraft ausüben könne, als in der perpendikulären Richtung, übersieht, dass die Schwere an sich der gerade ausgehenden gegen sie im rechten Winkel stehenden Tangentialbewegung des Körpers gar nichts an Kraft entzieht, sondern nur ihre Richtung ändert. Der Körper bewegt sich in dem gesetzten Falle, wenn man den Kreis sich in ein Polygon von sehr vielen Seiten umgewandelt vorstellt, weder in seiner ursprünglichen Tangentialrichtung, noch in der Richtung der Schwere, sondern in der Diagonale des aus diesen beiden Bewegungen gebildeten Parallelogramms. Dasselbe wiederholt sich bei jeder folgenden Seite des Polygons. Wir haben hier also genau den in den §§ 71—77 erörterten Fall. Die Schwere stellt hier die in der zweiten Seite des Parallelogramms gesetzte Kraft vor, und die Tangentialbewegung die erste Seite. Die wirkliche Bewegung geschieht deshalb in der Diagonale aus beiden, durch welche der Körper am Ende dieser Diagonale sich in der gleichen Entfernung von dem Mittelpunkt der anziehenden Kraft befindet wie bei dem Beginn seiner Bewegung. Hieraus erhellt, dass die Schwere bei einem Kreise der Tangentialkraft gar keinen Abbruch thut, sondern dass die Kraft der Schwere vollständig verbraucht wird, um den Körper in der Diagonale, d. h. bei einem Polygon von unendlich vielen Seiten, im Kreise zu erhalten. Ist dies richtig, so fällt der von Kant versuchte Beweis, und der Satz der Cartesianer erweist sich als falsch. Allein ebensowenig kann dieser Fall zur Bestätigung der Leibnitz'schen Formel benutzt werden, da die Schwere hier der Tangentialbewegung gar nicht hemmend entgegentritt, mithin die Frage nach der lebendigen Kraft der letztern gar nicht zur Sprache kommt.

Der Satz in der Ueberschrift des § 81 ist durchaus richtig, und indem Kant an der Figur 13 die Wirkungen der Schwere ebenso darlegt, wie sie soeben hier auseinandergesetzt worden sind, ergiebt sich noch deutlicher,

dass auch bei der durch eine schiefe Ebene veränderten Richtung einer Bewegung die Kraft derselben nicht gesteigert wird, weil der Seitendruck der Ebene als Unterlage genau der Anziehungskraft eines sehr entfernten Mittelpunktes gleicht. So wie man also diese Kraft der Ebene der ursprünglichen Bewegung des Körpers hinzusetzt, ergiebt sich, dass beide zusammen eine grössere Kraft darstellen, als die neue Richtung, und dass deshalb das Mehr der neuen Richtung im Vergleich zur Kraft der ursprünglichen Richtung nicht aus dieser entsprungen ist, sondern aus dem Druck der Unterlage oder der Anziehung eines Körpers auf der andern Seite, d. h. aus einer neu hinzugekommenen Kraft. Nur weil Kant und die Cartesianer dies übersehen, können sie eine Steigerung der ursprünglichen Kraft aus Nichts behaupten, wenn ein seitlicher Druck eintritt.

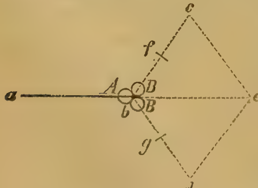
Die Ausführungen in §§ 82, 83 u. 84 sind nur Folgerungen aus diesem falschen Grundsatze und fallen daher mit diesem. Dasselbe gilt für § 85, wo ausserdem der falsche Satz aufgestellt wird, dass die „nach dem Rec-„tangulo geschätzte Kraft u n e n d l i c h grösser sein müsse, „als die durch das schlechte (einfache) Maass der Ge-„schwindigkeit ausgedrückte, und dass erstere zu letz-„terer sich wie die Fläche zur Linie verhalte.“ Wenn hier das Rectangulum oder das quadratische Verhältniss der Geschwindigkeit zum Maasse der Kraft benutzt wird, so geschieht es nur, um die l e b e n d i g e Kraft eines bewegten Körpers damit zu bezeichnen. In Erläuterung 43 ist bereits der Beweis für die Richtigkeit dieser Formel gegeben worden. Es wird damit nur ein Maass für den von einem bewegten, aber stetig gehemmten Körper durchlaufenen Raum gesetzt; das Verhältniss der Formeln mv^2 und mv ist deshalb nicht das einer Fläche zu einer Linie, vielmehr bezeichnen beide eine durchlaufene Linie, deren Länge sich nun je nach diesen Formeln verschieden ergiebt.



Der Fall in § 86 ist nicht deutlich vorgetragen; es scheint der Fall gemeint zu sein, welcher in nebenstehender Zeichnung dargestellt ist.

Der Körper *a* bewegt sich nach *ab*

mit der Geschwindigkeit 2; nun soll er sich nach Bernoulli unter einem Winkel von 30 Graden gegen die Federn *e*, *f*, *g* und *h* bewegen. Hier ist unzweifelhaft, dass er mit einer grössern Geschwindigkeit in *c* ankommen wird, als in *b*, denn die Zeit ist für beide Bewegungen dieselbe, also verhalten sich die Geschwindigkeiten wie die Wege *ac* gegen *ab*, und es ist unzweifelhaft, dass dann auch seine lebendige Kraft behufs Ueberwindung der die Schwere darstellenden vier Federn grösser sein wird, als in *b*, dass er also mehr Federn zusammendrücken wird, als in *b*. Allein dies ist nicht die Folge von der blossen seitlichen Verschiebung der Richtung *ab* nach *ac*; vielmehr kann sich diese Verschiebung in der Wirklichkeit nur vollziehen, wenn eine Kraft da hinzukommt, welche den Körper aus der Richtung *ab* in die von *ac* hinüberdrängt. Es ist also hier zwar eine Verstärkung der einen Seitenkraft vorhanden; aber sie ist nicht aus Nichts hervorgegangen, sondern dies Mehr von *ac* gegen *ab* ist einer zweiten Seitenkraft da entnommen, ohne welche diese Verschiebung von *ab* nach *ac* unmöglich gewesen wäre. Dagegen hat auch Bernoulli Unrecht, wenn er die lebendige Kraft von *ac* schon bei einem Winkel von 30 Grad um das Doppelte gegen die von *ab* steigen lässt, da erst bei einem Winkel von 45 Grad *ab* und *eb* einander gleich werden. Erst dann ist $ae^2 = ab^2 + eb^2 = 2ab^2$, d. h. erst dann ist die lebendige Kraft von *ac* das Doppelte der lebendigen Kraft von *ab*, und vermag 4 Federn zu spannen, während *ab* nur 2 Federn spannen kann. Indess ist es unter Berücksichtigung des in § 87 behandelten Falles wahrscheinlich, dass es sich hier nicht um die lebendigen, sondern um die Stosskraft bei *e* handelt; dann wird allerdings ein Winkel von 30 Grad genügen, wie sich aus dem Fall von § 87 ergiebt, und der Fehler Bernoulli's ist dann derselbe, wie in § 87, nämlich dass er einen Fall, wo es sich nur um die Stosskraft handelt, als lebendige Kraft berechnet.



Zum Verständniss des Falles in § 87 wird die nebenstehende Zeichnung dienen:

Der Körper *A* hat sich mit der Geschwindigkeit 2

von *a* nach *b* bewegt. Hier trifft er die beiden Körper *B* und *B* und treibt sie durch seinen Stoss in Folge ihrer Lage in den Winkeln *cbe* und *dbe*, von denen jeder 60 Grade hat, in der Richtung *bc* und *bd*, während er selbst seine Bewegung durch den Stoss verliert und bei *b* in Ruhe bleibt. Dies ist die Annahme; es frägt sich, wie sich die Seitenkräfte *bc* und *bd* gegeneinander und zu der ursprünglichen Kraft von *A* verhalten. Man nehme zur Vereinfachung des Falles zunächst an, dass die Körper *B* und *B* gleiche Masse mit *A* haben. Um nun das Verhältniss dieser Kräfte zu einander zu ermitteln, ziehe man $be = ab$ und von *e* die *ec* parallel mit *bd*, und *ed* parallel mit *bc*. Man hat nun das Parallelogramm *bced*, wo *bc* und *bd* die Seitenkräfte und *be* die Mittelkraft darstellen, aus welchen diese zusammengesetzt oder in welche sie aufgelöst werden kann. Haben nun die Winkel *ebc* und *dbe*, wie gesetzt worden, jeder 60 Grad, so ist auch der Winkel $aec = ebd = 60$ Grad und folglich auch der Winkel $c = 60$ Grad. Dasselbe gilt für die Winkel in dem Dreieck *bed*. Beide Dreiecke *bce* und *bde* sind deshalb gleichseitig; also ist $bc = be$ und ebenso $bd = be$. Folglich sind die Kräfte, mit welchen die Körper *B* und *B* sich nach *bc* und *bd* bewegen, der ursprünglichen Kraft von *A* gleich, da $be = ab$, diese Kraft darstellt, und deshalb werden die Körper *B* und *B* sich nach dem Anstosse mit derselben Kraft nach *c* und *d* bewegen, die *A* besass, während dieser seine Kraft ganz an sie abgegeben hat. Hieraus erhellt, wenn man den Annahmen in § 87 folgt, dass durch diese Art des Anstosses, wodurch zwei Seitenbewegungen mit einem Winkel von 60 Grad bewirkt werden, die beiden Seitenkräfte zusammen doppelt so gross sind, als die Kraft *A*. Ist also diese Kraft von *A* gleich 2, so ist auch die Kraft von jedem *B* gleich 2, und die e i n e Kraft gleich 2 hat sich somit in zwei Kräfte aufgelöst, welche zusammen eine Kraft gleich 4 enthalten. Sind die Körper *B* und *B* an Masse noch einmal so gross als *A*, so bleibt das Resultat dasselbe; sie verlieren dann nur an Geschwindigkeit, was sie an Masse gewinnen; die Körper *B* und *B* werden dann nicht bis *c* und *d* in der Zeit gelangen, in der *A* von *a* bis *b* gelangte, vielmehr werden sie nur halb so weit bis *f* und *g* gelangen; allein ihre Kraft *mv* bleibt trotz-

7*

dem ungeändert, da es gleich ist, ob die Masse 1 und die Geschwindigkeit 2, oder die Masse 2 und die Geschwindigkeit 1 ist. Die Seitenkräfte werden deshalb auch bei dieser Grösse der beiden *B* das Doppelte der Kraft von *A* enthalten. Dies Alles entspricht genau dem früher vorgetragenen Falle, wo der Körper *A* bei *b* auf eine schiefe Ebene *bc* stösst und von dieser genöthiget wird, statt in der Richtung *be*, in der Richtung *bc* sich zu bewegen. Der Gegendruck der Ebene stellt da die zweite Seitenkraft vor, welche neu hinzutrat und bewirkte, dass beide zusammen eine grössere Kraft als die ursprüngliche von *A* ausmachten. Im vorliegenden Falle fehlt nun allerdings eine solche Ebene; allein man könnte meinen, sie werde hier ersetzt durch die Lage der beiden Körper *B*. Wäre der obere Körper *B* nicht vorhanden, so würde, wenn *A* bei *b* auf dem untern *B* in einem Winkel von 60 Grad anstiesse, *A* selbst sich in der Richtung *bc* fortbewegen und das untere *B* würde sich nach *bd* bewegen. Es erhellt, dass auch bei einer festen Ebene der Gegenstoss, den diese Ebene ausübt und wodurch sie die Richtung des *A* verändert, nur in dem Moment der Berührung ausgeübt wird und nicht in einer spätern Zeit. Deshalb scheint es, der untere Körper *B* könnte diese Ebene vollständig vertreten; er stösst, wie diese den Körper *A* in die neue Richtung *bc* und da er nicht, wie die Ebene, eine feste Widerlage hat, so verwandelt sich der Druck, den er gegen *A* ausübt, in die Bewegung nach *bd*. Was hier für *A* bewiesen worden, gilt dann auch für das obere *B*, wenn dieses statt *A* die Bewegung nach *bc* übernimmt. So wäre denn auch in diesem Falle durch die Auflösung einer Mittelkraft in Seitenkräfte des Mehr der letztern an Kraft nicht aus Nichts entstanden, sondern es wäre dem Widerstande entnommen, welchen die ruhenden *B* und *B* dem Körper *A* in dem Moment der Berührung entgegenstellen. Es ergäbe sich dann aus Vorstehendem, dass die Leibnitzianer Unrecht hätten, wenn sie dieses Mehr der Kraft in den Körpern *B* und *B* aus der Formel mv^2 für die lebendige Kraft herleiten wollen; denn es handelt sich hier gar nicht um das Maass der lebendigen Kraft von *A*. Aber ebenso Unrecht hätten die Cartesianer und Kant, wenn sie dieses Mehr aus der blossen Veränderung der Richtung in der Bewegung ableiten wollen; sie übersähen,

dass eine zweite Seitenkraft dies Mehr hergiebt; also gälte hier zwar die Formel des Descartes, wonach die Kraft sich nach mv berechnet, aber es träte, bei einer solchen Umänderung der Richtung allemal eine zweite Seitenkraft auf, aus welcher das Mehr gegen die ursprüngliche Kraft entnommen würde. Mithin entstände dieses Mehr keineswegs aus Nichts.

Näher betrachtet ist jedoch die ganze Annahme in § 87 falsch, dass wenn A 1 zur Masse und 2 zur Geschwindigkeit und die Körper B und B, jeder 2 zur Masse haben, bei dem Stosse von A, die beiden B sich jeder mit einem Grade Geschwindigkeit bewegen werden, vielmehr bewegen sie sich dann nur mit $^1/_2$ Grad Geschwindigkeit, da, wenn die beiden B geradeaus gestossen würden, sie in derselben Zeit, wo A von a nach b kommt, nicht von b bis e, sondern nur ein Viertel so weit kommen würden (denn 1×2 ist gleich $4 \times {^1/_2}$). Trennen sich aber die beiden Körper B und B in die schiefen Richtungen bc und bd, so kommen sie also durch den Stoss von A in der Zeit, wo A ohne Anstoss von b bis e gelangen würde, nur bis zu $^1/_2$ von bf und bg, und nicht, wie angenommen ist, bis zu f und g; es findet also bei dem Falle des § 87 überhaupt keine Verdoppelung der Kraft statt, denn die beiden B haben dann eine Kraft gleich $4 \times {^1/_2}$, und A hat eine Kraft gleich 1 mal 2.

Die Betrachtungen in § 88 beziehen sich auf die §§ 23 und 24 und sind durch die Erl. 44 zu diesen Paragraphen bereits erledigt.

Die in §§ 88 und 89 empfohlene Methode, um die Fehler in anscheinend richtigen Beweisen zu entdecken, wird in der bei Erl. 43 erwähnten Dissertation von Lexis lobend anerkannt, indem er S. 4 seiner Dissertation in der Anmerkung sagt, „dass diese Schrift Kant's zwar „an schweren Irrthümern leide, aber doch an vielen „Stellen einen tieferen Einblick in die Sache verrathe, „wie namentlich bei den §§ 88 und 89.“ Indess ist der in § 89 gegebene Rath Kant's zu formal und allgemein gehalten, um als sicherer Führer dienen zu können, und Kant selbst giebt den schlagenden Beweis von der Nutzlosigkeit dieses von ihm bei den §§ 25. 46. 62. 65 und 68 angewandten Mittels, indem es ihn nicht vor den neuen

Irrthümern hat schützen können, in welche er bei diesen Paragraphen gerathen ist. In diesen Untersuchungen kann, wie überall, nur ein in den jedesmal vorliegenden Gegenstand tief und allseitig eindringendes Denken zur Wahrheit führen; vor Allem müssen die Prämissen der Konklusionen auf ihre Wahrheit geprüft werden. Der Ursachen des Irrthums sind zu viele, als dass hier einzelne bestimmte Regeln genügen könnten; so liegt der Hauptgrund des hier verhandelten Streites nicht in einem Mangel der in den einzelnen Fällen geführten Beweise, sondern in den Doppelsinn des Wortes Kraft, wie schon wiederholt bemerkt worden ist, und gerade dieser Fehler kann durch die von Kant vorgeschlagene Methode nicht entdeckt werden.

d a b c e

Zum Verständniss des § 90 wird hier nebenstehende Zeichnung beigefügt. Hier ist *a* der Punkt des Knotens, welchen zwei Kräfte in der Richtung *ab* und *ac* ziehen, und zwar Kräfte von der Stärke *ab* und *ac*. Zur praktischen Ausführung denke man sich die Ebene, auf welcher diese Figur verzeichnet ist, in wagerechter Lage; *ab* und *ac* sind Fäden, welche bei *b* und *c* über Rollen laufen, und von Gewichten, die ihrer Kraft *ab* und *ac* entsprechen, angezogen werden; beide üben also, wenn *a* sich nicht bewegt, einen Druck aus. Dies ist aber nur möglich, wenn *a* von einer dritten Kraft, gleich der Diagonale *ae* in der Richtung von *a* nach *d* gezogen wird. Dann halten die drei Kräfte einander das Gleichgewicht und *a* bleibt unbewegt, erleidet aber einen Druck oder Zug nach den angegebenen drei Richtungen. — Hiernach wird der von Kant gesetzte Fall verständlich sein, und es erhellt auch, dass hier nicht blos die Kraft der drei Gewichte, wenn *a* in Ruhe ist, sondern auch, wenn durch Störung des Gleichgewichtes eine Bewegung des *a* eintritt, nur nach der Cartesianischen Formel mv berechnet werden kann; es erhellt aber auch, dass dieser Fall die Formel von Leibnitz mv^2 nicht widerlegen kann, weil es sich in demselben gar nicht um eine Messung der lebendigen Kräfte, sondern des todten Druckes oder der in einer gleichförmigen und ungehemmt fortgehenden Bewegung enthaltenen Kraft handelt.

Den Ausführungen in §91 gegen Bülfinger kann man vollkommen beitreten, allein auch sie können aus dem eben bemerkten Grunde nichts gegen die Formel für die lebendigen Kräfte beweisen.

52. II. Hauptstück. §§ 92—101. S. 141. Der in diesen Paragraphen erörterte Fall ist von besonderem Interesse. Nach der eignen Formel mv^2 von Leibnitz muss die viermal kleinere Kugel *B*, welche eine viermal grössere Geschwindigkeit als *A* durch den Stoss der Kugel *A* erhalten hat, die Höhe von 3 *B* erreichen, die sich zu der Höhe, von welcher *A* herabgefallen ist, wie $v^2:v$, d. h. wie $4^2:1$ oder wie 16 : 1 verhält. Ebenso unzweifelhaft muss diese Kugel *B*, wenn sie den Hebelarm 3 *BF* bis 4 *B* herabdrückt, *A* zu 4 *A* erheben, denn am Hebel verhalten sich die Wege wie die Entfernungen von dem Stützpunkte des Hebels, und es ist also durch den Fall von *A* ein Endresultat erreicht, wodurch *A* viermal höher gehoben worden ist, als es vorher gefallen war; die Wirkung erscheint also viel grösser als die Ursache, was dem Grundgesetz der Mechanik widerspricht. Kant sucht sich nun hiergegen dadurch zu helfen, dass er in den §§ 93 u. 94 zwischen Bewirkung und Veranlassung unterscheidet; das Endresultat, die vierfache Höhe von *A*, soll nicht die Wirkung des Falls des *A* aus der einfachen Höhe sein, sondern nur durch diesen Fall veranlasst sein, und das Mehr der Wirkung soll aus einer Schwerkraft entstehen, deren Wirkung die Maschine nur veranlasst habe. Indess erscheint diese Unterscheidung nicht gerechtfertigt, denn die Schwere kann nicht wirken, wenn sie nicht vorher durch entsprechende Hebung des Körpers überwunden worden ist; die Schwere giebt also hier keinen neuen Kraftzuwachs, sondern verändert nur die Richtung in der Bewegung der schon vorher bestandenen Kraft. Es muss deshalb das Sonderbare dieses Falles deutlicher erklärt und auf einen bestimmten Grund zurückgeführt werden. Das Aufsteigen von *B* zu 3*B* erscheint nun nach der Formel mv^2 von Leibnitz genau als die Wirkung von dem Falle des *A* von 1 *A* nach 2 *A*; hier stehen sich also Ursache und Wirkung gleich. Würde nun *B* von 3*B* auf der krummen Linie 3 *B* 2 *B* 3 *A* zurückfallen und da *A* stossen, so würde *A* durch diesen Stoss auch nur

wieder bis $1A$ sich erheben, und es wäre also in diesem Endresultat das Gesetz von der Gleichheit der Ursache und Wirkung nicht verletzt. Wenn aber A dadurch, dass B nicht seinen frühern Weg zurückgeht, sondern, auf dem Hebelarm ruhend, herabfällt, zu $4A$ gehoben wird, so muss dann der Grund offenbar in der besondern Wirkungsweise des Hebels enthalten sein, und dies erhellt auch sofort, wenn man bedenkt, dass die Kräfte bei dem Hebel sich nach der Formel mv bemessen, d. h. nach der Masse und dem zurückgelegten Wege, welcher sich wie die Entfernung des Körpers m vom Stützpunkte des Hebels verhält. In dem vorliegenden Falle wird also bei dem Aufsteigen von B dessen Höhe nach der Formel mv^2 bestimmt; dagegen wird bei dem Niedersteigen von B seine Wirkung auf A durch die Dazwischenkunft des Hebels nach der Formel mv bestimmt. Deshalb muss das durch den Hebel herbeigeführte Aufsteigen von A ein viel höheres werden, als wenn es, ohne Hebel, rein durch die lebendige Kraft von B herbeigeführt worden wäre, in welchem Falle auch bei dem Rückgange von B die Formel mv^2 für A ihre Geltung behalten haben würde, da A dann wieder nur bis $1A$ sich erhoben haben würde. Das Kunststück bei dieser Maschine liegt also darin, dass vermittelst des Hebels für den Rückgang die Bewegung von A sich nach der Formel mv bestimmt, während bei dem Hingang die Bewegung von B sich nach der Formel mv^2 bestimmt.

Vermittelst dieser Benutzung des Hebels ist es unzweifelhaft, dass in der rein mathematischen Betrachtung, wo von den Hindernissen der Friktion und anderen physischen Umständen abgesehen wird, A lediglich durch seinen Fall es bewirkt, dass es viermal höher steigt, als es gefallen ist. Es ist vergeblich, dagegen mit der Unterscheidung von Wirkung und Veranlassung, wie Kant will, anzukämpfen; die vierfache Höhe von A wird rein durch den Rückschlag einer Kraft bewirkt, die aus dem Fall des A von der einfachen Höhe hervorgegangen ist, und das Räthsel löst sich nur dadurch, dass mittelst Einschiebung des Hebels für den Rückgang die Kraft sich nicht mehr nach der Formel mv^2, sondern nach mv bestimmt. Ob aber dieser Effekt auch in der Wirklichkeit unter Einwirkung der Friktion des Luftwiderstandes

und anderer hemmenden Umstände erreichbar ist, bleibt eine offene Frage und deshalb kann auch die Aufgabe eines *perpetuum mobile* damit nicht als gelöst angesehen werden; denn sieht man von der Friktion und dem Luftwiderstande und der Abnutzung des Materials ab, so ist schon in jedem Pendel ein *perpetuum mobile* gegeben. Die Unmöglichkeit eines solchen liegt nicht in den rein mechanischen Gesetzen, sondern in physischen Hemmnissen und der vergänglichen Beschaffenheit eines jeden Stoffes, aus welchem das *perpetuum mobile* gefertigt wird.

Bei näherer Betrachtung des Falles erhellt auch, wie durch die Einschiebung des Hebels die Formel von mv^2 in die Formel von mv verwandelt wird. B fällt nämlich, wenn der Hebelarm $3\,BF$ nur ein wenig mehr als 4mal länger, wie der andere $3\,AF$ ist, nicht mit der Schnelligkeit, in welcher die Körper auf der Oberfläche der Erde fallen; vielmehr wäre, wenn beide Hebelarme sich genau wie 4:1 verhielten, die Wirkung der Schwere völlig aufgehoben und es bestände zwischen $3\,B$ und $3\,A$ dann ein Gleichgewicht. Nur also der kleine Ueberschuss der Länge beim Hebelarm $3\,BF$ veranlasst die neue, rückgängige Bewegung. Dieser kleine Ueberschuss wirkt aber genau so, als wenn ein kleines Gewicht zu B hinzugefügt wäre und beide an den genau nur 4mal längern Hebelarm wirkten. Der Fall wäre dann derselbe, wie bei der Attwood'schen Fallmaschine. Das kleine Zusatzgewicht soll z. B. $^1/_{10}$ Masse haben: auf dieses allein kann die Anziehung der Erde wirken, weil B und A sich einander das Gleichgewicht halten, also jedes die Anziehung der Erde für das andere aufhebt. Da nun A und B zusammen an Masse 5 sind, so muss das Zusatzgewicht diese träge Masse durch sein Gewicht mit bewegen und der Fall desselben wird deshalb fünfzigmal langsamer erfolgen, als wenn es ohne diesen trägen Anhang, für sich allein gefallen wäre. Deshalb wird auch B bei seinem Rückfall 50mal langsamer herabfallen, als wenn es frei hätte fallen können.

Hieraus erhellt, dass die Wirksamkeit des eingeschobenen Hebels keine Zauberei ist, und dass sie keine neue Kraft aus Nichts schafft, sondern dass der Hebel nur die Wirksamkeit der Schwere aufhebt, wenn der

Hebelarm $3BF$ genau 4mal länger ist, als der $3AF$. Gäbe man in diesem Falle dem Körper B einen momentanen Stoss nach $4B$ hin, so wird er in völlig gleichförmiger Bewegung herabgehen und A nach $4A$ ebenso gleichförmig aufsteigen; es läge also dann genau der Fall vor, wo die Formel mv ihre Anwendung fände. Das Kunststück, welches durch den Hebel erreicht ist, besteht nicht in der Hervorzauberung einer neuen Kraft, sondern in der durch die Steifigkeit des Hebels beseitigten Wirksamkeit der stetig anziehenden Kraft der Erde. Diese Steifigkeit des Hebels enthält in sich die Kraft, welche in der vierfachen Erhebung von A zu $4A$ zur Erscheinung kommt. Hängt man dagegen an B, statt ihm einen momentanen Stoss zu geben, ein Zusatzgewicht von $^1/_{10}$ Masse an, so bleibt für die Wirksamkeit dieses Zusatzgewichtes die Formel mv^2 geltend; B fällt dann nicht gleichmässig nach $4B$, sondern in einer zunehmenden Geschwindigkeit, und ebenso wird A in zunehmender Geschwindigkeit gehoben, nur sind diese Geschwindigkeiten um $^1/_{50}$ kleiner, als wenn die Anziehung der Erde ungeschwächt wirken könnte; was indess die Anwendbarkeit der Formel mv^2 nicht aufhebt. Wenn also die Wirksamkeit des Hebels mit Ankunft von B in $4B$ erlöscht, so hat B in dem Moment dieser Ankunft eine viermal grössere Geschwindigkeit als A bei seiner Ankunft in $4A$, und indem nunmehr die Wirksamkeit der Schwere mit Wegfall des Hebels wieder eintritt, wird A von $4A$ aus nicht wieder eine Höhe von 4 hinaufsteigen, während B von $4B$ weiter hinab einen Weg von 16 durchläuft, wie dies während der Wirksamkeit des Hebels geschehen ist, sondern A wird, während B eine Tiefe von 16 hinabfällt, nur eine Höhe von 1 aufsteigen.

Es sind also mit Wegfall des Hebels sofort wieder die Gesetze der lebendigen Kraft wirksam, und die Wirksamkeit des eingeschobenen Hebels hat nicht eine neue Kraft aus Nichts erzeugt, welche A auf $4A$ erhoben hätte, sondern er hat umgekehrt die eine in der stetigen Wirksamkeit der Schwere liegende Kraft durch die in der Steifigkeit seiner Arme liegende Kraft vernichtet und so es bewirkt, dass das Aufsteigen von A sich nicht nach der Formel mv^2, sondern nach der Formel mv vollziehen musste.

In § 97 erkennt Kant auch an, dass der Körper B in dem gesetzten Falle neben der Ueberwindung der Schwere eine gewisse „Modalität" gewinne, welche das Grundgesetz verändere. Dieser unklare Begriff der Modalität ist nun hier zur Deutlichkeit erhoben und als die Umgestaltung der Formel mv^2 in mv vermittelst des bei dem Rückgange eingeschobenen Hebels nachgewiesen worden.

Die Ausführungen Kant's gegen Papin in §§ 99 und 100 sind zwar verständlich und richtig, aber für die Aufklärung der in dem von Leibnitz gesetzten Falle enthaltenen Schwierigkeit ohne Einfluss. Seite 135 Zeile 7 von Unten in Bd. 49 muss es heissen: aber auch, statt: und vielmehr.

Sonderbar bleibt nur, dass Leibnitz den in § 92 von ihm behandelten Fall als eine Widerlegung von Descartes hat hinstellen können, obgleich doch darin das Aufsteigen von B nach $3B$ genau nach der Leibnitz'schen Formel mv^2 bestimmt wird und nur der Rückgang von B die Schwierigkeit veranlasst. Da indess Leibnitz auch hier nicht bestreitet, dass A durch dessen Rückgang vermittelst des Hebels die Höhe $4A$ wirklich erreicht, so kann er den Fall nur insofern als eine Widerlegung von Descartes behandelt haben, als daraus erhelle, dass die Kraft von A bei seinem Aufsteigen zur vierfachen Höhe ebenfalls nur nach der Formel mv^2 und nicht nach der Formel mv berechnet werden dürfe, weil ohnedem das allgemeine Gesetz von der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung verletzt werden würde. Indem Leibnitz eine solche Verletzung für unmöglich hielt, mag er aus diesem Fall deduzirt haben, dass auch für den Aufgang von A nach $4A$ die Formel mv des Descartes keine Anwendung finden dürfe, weil sie zu der Absurdität führe, dass dann jenes allgemeine Gesetz hier nicht gelten würde. Allein statt eines solchen Schlusses hätte er vielmehr hier anerkennen sollen, dass für den Rückgang die Formel mv allerdings die richtige sei, aber dass trotzdem jenes allgemeine Gesetz nicht verletzt werde, weil durch den eingeschobenen Hebel und die in seiner Steifigkeit gesetzten Kraft die Wirksamkeit der Schwere bei dem Aufgang von A aufgehoben werde, was ohnedem nicht geschähe, da der Körper A ohnedem nicht zu $4A$, sondern

nur wieder zu der einfachen Höhe 1 *A* würde aufgestiegen sein. Die Wirkung beim Rückgang ist daher nur deshalb grösser, als die Ursache beim Hingang, weil beim Rückgang eine der wirkenden Potenzen beseitigt worden ist, welche bei dem Aufsteigen von *A* als eine hemmende wirken würde.

53. II. Hauptstück. §§ 102—113. S. 159. Wenn in § 104 Wolf sagt: „jeder Körper trage seine eigene Masse „vermöge der in seiner Bewegung enthaltenen Kraft, durch „einen Raum hindurch und habe deshalb etwas gethan," so ist von ihm das einfache Beharren eines Körpers in seinem Zustand der Bewegung irrthümlich für ein Tragen, d. h. für eine Kraftäusserung genommen; auf der Erde muss allerdings die Schwere und der Widerstand der Luft hierbei überwunden werden, wenn eine solche Bewegung sich erhalten soll; allein die reine Mechanik sieht von beiden Hemmnissen ab, und dann hat ein in seiner Bewegung beharrender Körper nichts zu tragen und giebt dabei von der Kraft nichts auf, die er von dem, seine Bewegung veranlassenden Stosse empfangen hat. Deshalb bleibt die diesem Körper mitgetheilte Kraft trotz der Fortdauer seiner Bewegung ungeändert; sie bringt nach einer Jahre lang fortgesetzten Bewegung noch genau dieselbe Wirkung hervor, wie zur Zeit, als der Körper seine Bewegung eben erst begonnen hat. Deshalb hat Papin den Begriff der Leistung einer Arbeit ganz richtig definirt.

Unter *effectus innocuus* versteht nun Wolf diejenige Bewegung eines Körpers, welche blos als ein Beharren in seinem einmal empfangenen Zustande angesehen werden muss. Deshalb kann er auch sagen, dass diese *effectus* sich wie die durchlaufenen Räume verhalten. Indess bleibt es immer falsch, dieses blosse Beharren in der Bewegung für einen Effekt zu erklären, weil dies auf eine besondere Kraft als Ursache deutet, welche der Körper zur Fortsetzung seiner Bewegung stetig verwenden muss, und die deshalb bei einer grössern Wirkung (einen grössern durchlaufenen Raum) auch eine grössere Kraft erfordere. Dies ist durchaus falsch, vielmehr wird zu diesem Beharren in der Bewegung, mag es so lange währen, wie man will, durchaus keine Kraft verwendet.

Allerdings hat Kant bereits in § 17 ausgeführt, dass das blosse Beharren eines Körpers in seiner Bewegung eine Kraft in ihm aufzehre, weil der Raum nicht leer, sondern mit sehr dünner Materie ausgefüllt sei. Wäre dies der Fall, so hätte Kant Recht und es müsste dann die Formel des Leibnitz mv^2 schon für die blosse Fortsetzung der durch den Stoss veranlasste Bewegung der Körper gelten, weil dann der Widerstand dieser feinen Materie der Bewegung einen ähnlichen, stetig hemmenden Widerstand entgegensetzen würde, wie es durch die Friktion oder bei dem Aufsteigen eines Körpers durch die Schwere geschieht. Das Sonderbare in Kant's Annahme ist indess nur, dass er das Dasein dieser feinen Materie nicht aus andern, von der reinen Mechanik unabhängigen Beobachtungen oder Schlüssen ableitet, sondern nur deshalb, wie er S. 144 sagt, „damit man eine wahre Wirkung und ein gewisses Subjekt derselben habe." Anstatt also die fortgehende Bewegung als ein reines Beharren in dem einmal vorhandenen Zustand eines Körpers zu nehmen, d. h. weder als Kraft noch als Wirkung, macht Kant die Bewegung ohne Weiteres zu einer Wirkung, und wird erst dadurch genöthigt, eine Ursache derselben als Kraft in den sich bewegenden Körper und eine hemmende Gegenkraft in der dünnen Materie zu setzen, weil allerdings sonst Beides, Ursache und Wirkung, oder Kraft und Hemmung, ganz überflüssig wären. Erst in Folge dieser irrthümlichen Annahme eines hemmenden Widerstandes ist Kant genöthiget, schon in § 17 die Kraft in der blos beharrenden Bewegung nach der Formel mv^2 zu berechnen und deshalb auch die Geschwindigkeit mit herbeizuziehen, welche Wolf bei der Betrachtung der Bewegung, als eines blossen Beharrungszustandes mit Recht unbeachtet lassen konnte. Der Fehler Wolf's lag nur darin, dass er dieses Beharren als eine von dem Körper ausgeübte Wirkung nahm.

Das Wort *Schediasma* in der Ueberschrift zu § 105 bezeichnet eine leichthin, oder vorschnell aufgestellte Behauptung. Auch in diesem § 105 setzt sich der bedenkliche Gebrauch des Wortes „Wirkung" fort; allerdings verhalten sich die durchlaufenen Räume (S) wie das Produkt der Geschwindigkeiten (v) und der Zeiten (t), d. h. $S=vt$; allein wenn Wolf nun auch die Massen (m)

als dritten Faktor hineinzieht, so erhält damit der Begriff der Wirkung einen andern Sinn; denn als einfaches vt bezeichnet sie blos den Beharrungszustand bewegter Körper, wobei der Unterschied ihrer Masse ohne Einfluss bleibt. Sobald aber dieser Unterschied der Massen mit in die Formel genommen wird, so wird unter dem Produkt mvt, die wirklich in dem bewegten Körper vorhandene Kraft verstanden, mit welcher er bei dem Stosse auf einen andern eine Bewegung in diesem hervorbringt. Hier zeigt sich dann die Zeit als gleichgültig, weil diese Kraft durch die blos beharrende Bewegung nicht aufgezehrt wird, und jene Formel verwandelt sich dann in die Formel $S=mv$; d. h. die Wirkung auf einen zweiten Körper wächst mit der Masse und der Geschwindigkeit des stossenden Körpers. Ebenso wird Kant in § 104 durch seine irrige Annahme eines feinen, den Raum erfüllenden Stoffes genöthigt, eine wirkliche Kraft und kein blosses Beharren anzunehmen, aber diese Kraft nicht nach der Formel mv, sondern mv^2 zu berechnen. — Indem somit Wolf wie Kant von falschen Prämissen ausgehen, erklärt es sich, dass auch der Streit beider in § 105 zu keinem richtigen Resultate führt. Kant nimmt hier die Zeit in ihrem wahren Sinne, während Wolf sie durch seine falsche Formel wie die Geschwindigkeit behandelt.

In § 107 folgt ein neuer Kampf gegen Muschenbröck. Hier beweist dieser allerdings das Gesetz der lebendigen Kraft aus falschen Gründen; Kant zeigt in § 108 ganz treffend, dass die Zahl der wirksamen Federn sich nur wie AB und nicht wie das Quadrat von AB verhalte. Allein trotzdem ist Kant's Beweis für die Hauptfrage falsch, weil er übersieht, dass die von der ersten Feder hervorgebrachte Bewegung vermöge des Gesetzes der Beharrlichkeit in ihrer von der Feder erlangten vollen Geschwindigkeit von selbst fortgeht, auch wenn kein neuer Anstoss durch eine zweite Feder erfolgt. Treten daher die Anstösse einer zweiten und weiterer Federn hinzu, so wächst zwar die Geschwindigkeit des Körpers mit der Zahl der Federn in gleichem Verhältniss, allein der durchlaufene Raum wächst dabei in dem Verhältniss der Geschwindigkeit und der Zahl der Federn, weil beide gleichmässig zur Vergrösserung dieses Raumes beitragen, und da die Zahl der Federn

bei der Schwere durch die Zeit des Falls vertreten wird, so ergiebt sich für den Fallraum die bekannte Formel $s=vt$ oder $s=t^2$ oder $s=v^2$. Indem somit das Quadrat der Endgeschwindigkeit die Grösse des durchlaufenen Raumes anzeigt, erhellt, wie schon in Erl. 43 gezeigt worden, dass diese Endgeschwindigkeit eines Körpers, mag er sie erlangt haben, wie man wolle, eine stetig hemmende Gegenkraft, wie die Schwere nach demselben Verhältniss zu überwinden vermag und somit noch einen Weg zu durchlaufen, welcher sich wie das Quadrat seiner Geschwindigkeit verhält. Dieser Raum bildet das Maass der lebendigen Kraft. Aus der Zahl der wirkenden Federn das Maass dieser Kraft unmittelbar herzuleiten, wie Muschenbröck versucht, muss deshalb verunglücken, weil diese Zahl der Federn nur die wachsende Geschwindigkeit der Bewegung anzeigt, aber nicht den durchlaufenen Raum, während doch die in dieser Geschwindigkeit enthaltene lebendige Kraft nur an dem Raume gemessen werden kann, welchen ein Körper von solcher Geschwindigkeit noch bis zu deren Erlöschen durchläuft, wenn eine stetig hemmende Kraft seine Geschwindigkeit stetig vermindert.

Der von Kant in § 109 behandelte Fall ist bereits in Erl. 52 ausführlich behandelt worden und es ist dort gezeigt worden, dass allerdings für die Bewegungen von A und B trotz der auf sie stetig wirkenden Anziehung der Erde die Formel mv und nicht mv^2 gelte; aber lediglich deshalb, weil die Anziehung der Erde oder die Schwere durch den steifen Hebel für die Bewegung des steigenden Hebelarmes unwirksam gemacht worden ist. Deshalb fällt hier das Steigen der Körper A oder B nicht unter das Gesetz, was für die Bewegung eines durch eine stetige Kraft gehemmten Körpers gilt, sondern unter das Gesetz für eine gleichförmig fortgehende, durch Stoss veranlasste Bewegung. Deshalb passt hier für das Kräftemaass nur die Formel mv; aber deshalb kann dieser Fall auch nicht zu einer Widerlegung der Formel für das Maass der lebendigen Kraft benutzt werden, wie Kant hier thut.

Auch der Streit in § 110 beruht auf Missverständnissen. Leibnitz bestreitet nicht, dass die Geschwindigkeit eines Körpers in Verhältniss der Zahl der gleichen

Anstösse, die er erhält, zunehme, was allein Jurin hier beweist. Aber die durch diese Geschwindigkeit erlangte lebendige Kraft, d. h. die, mit welcher er einen stetig hemmenden Widerstand, wie die Schwere, oder Friktion, überwinden kann, bestimmt sich dann nicht nach dem einfachen Verhältniss der Geschwindigkeit, sondern nach dem Quadrat derselben, weil diese lebendige Kraft nicht an der Geschwindigkeit, sondern an den noch zurückgelegten Raum gemessen wird. Die volle Widerlegung des Einwurfs der Frau von Chastelet hat Kant in § 112 nicht gegeben; sie liegt darin, dass der Widerhalt *D* der Feder (Fig. 21) sich ebenfalls mit dem Kahn bewegt; indem also das ganze System der Körper und Kräfte hier zunächst in der gleichförmigen Bewegung des Kahnes befangen ist, sind die Wirkungen der Feder dieselben, als wenn diese Bewegung gar nicht vorhanden wäre. Auch wenn der Körper *E* sehr vielmal grösser wäre, wie der ganze Kahn, aber die gleiche Bewegung mit ihm hätte, würde er von der Feder *R* denselben Druck erleiden, als wenn der Kahn in Ruhe wäre. — Dagegen ist der Einwurf von Richter in § 113 völlig unbegründet und von Kant gut widerlegt.

54. II. Hauptstück. § 113a. S. 159. Zusätze. Schon in Erl. 44 zu § 25 ist nachgewiesen worden, dass der Gegensatz von Bewegung und Ruhe, als seiende Zustände, durch die in der Infinitesimalrechnung auftretende Behandlung der Ruhe als eine unendlich kleine Bewegung nicht aufgehoben werden kann und dass dieser in die Rechnung eingeführte Fehler, das Nichts der Bewegung (die Ruhe) als ein Etwas derselben zu behandeln, bei dem Abschluss der Rechnung in dieser wieder beseitigt wird.

Deshalb ist es falsch, wenn Kant S. 161 sagt, in dem Begriffe einer endlichen, aber sonst unbestimmt gelassenen Zeit sei die unendlich kleine Zeit mit eingeschlossen. Das Unendlich-Kleine ist nur ein Beziehungsbegriff, dem im Sein nichts entspricht. Im Sein giebt es nur Ruhe oder Bewegung, und zwar können beide ohne Ablauf einer endlichen Zeit nicht zu Stande kommen; mache ich die Zeit also im Vorstellen unendlich klein, d. h. nehme ich sie als Punkt, so ist weder Ruhe

noch Bewegung vorhanden. Deshalb ist es auch falsch, das Gesetz der Continuität zwischen denselben zur Anwendung zu bringen. Die Ruhe kann nicht allmählig in die Bewegung übergehen, sondern es geschieht dies nur plötzlich; d. h. die Bewegung ist nicht in dem Zeitpunkte schon da, der sie von der Ruhe scheidet; sondern die Ruhe füllt einen Zeitraum aus, und die darauf folgende Bewegung füllt ebenfalls einen daran grenzenden Zeitraum aus. So wie von einer Linie, die von einer andern durchschnitten und in zwei Theile getheilt wird, nicht gesagt werden kann, der eine Theil gehe in den andern continuirlich über, vielmehr beide Theile nichts mit einander gemein haben, und nur an einander grenzen, so gilt dies auch von der Ruhe und Bewegung. So wie mit dem Ueberschreiten des Trennungspunktes man plötzlich aus dem einen Theile der Linie in dem andern Theile derselben sich befindet, so befindet ein Körper, der aus dem Zeitraum der Ruhe in den daran stossenden Zeitraum der Bewegung eintritt, sich plötzlich in dem Gebiet der Bewegung, die aber erst durch einen Zeitablauf zur Wirklichkeit gelangt.

Die Fälle, welche Leibnitz selbst nach S. 161 für die Continuität geltend gemacht haben soll, sind anderer Art. Wenn zwei Körper *A* und *B* sich nach einer Richtung bewegen, aber *A* langsamer als *B*, so kann man allerdings *A* auch als ruhend setzen, aber nur dann, wenn von der Bewegung des *B* so viel abgenommen wird, als *A* hat. In einem solchen Falle ist kein continuirlicher Uebergang von der Bewegung zur Ruhe vorhanden, sondern die ganze Bewegung von *A* wird mit einem Male aufgehoben, mag sie gross oder klein sein, und deshalb ist ihr Gegensatz, die Ruhe, nur durch einen Zeitpunkt von ihr getrennt. Ueberhaupt ist festzuhalten, dass das Unendliche nicht quantitativ, sondern qualitativ von dem Endlichen verschieden ist; jenes besteht als Verneinung des Endes oder der Grenze nur im Denken, nicht im Sein, und deshalb kann auch von dem einen zu dem andern kein continuirlicher Uebergang sein.

Zusätze zu §§ 31—36. Die hier folgenden Zusätze hat Kant, wie in Erl. 38 bemerkt worden ist, erst nachträglich während des Druckes beigefügt. Das Maass,

welches Kant hier für die lebendige Kraft aufstellt, stimmt genau mit der Formel von Leibnitz. Die Intensität „der Schwerdrückung“ kann nur an der Geschwindigkeit gemessen werden, welche der Körper, nachdem die Schwere eine bestimmte Zeiteinheit, z. B. eine Sekunde, auf ihn gewirkt hat, erlangt hat. Die Geschwindigkeit *(v)* kann also diese Intensität in der Formel vertreten; also lautet die von Kant hier entwickelte Formel $k = tv$. Da aber die Geschwindigkeit bei der gleichbleibenden Intensität der Schwere wie die Zeit zunimmt, so kann auch die Zeit die Geschwindigkeit in der Formel vertreten und es ist also nach der eignen Formel Kant's die lebendige Kraft gleich dem Quadrat der Geschwindigkeit.

Unrichtig ist es nun, wenn Kant in dem Vergleiche der Schwere mit einer Anzahl Federn behauptet, die erste Feder wirke auch noch fort, nachdem der Körper in das Bereich der zweiten Feder getreten sei, oder „dass aus der ersten Feder in jedem Augenblicke neue „Grade von Kraft hervorgehen.“ Dies würde zu einer steigenden Intensität der Schwere führen, während doch nur die von ihr herbeigeführte Geschwindigkeit steigt. Allerdings bleibt in dem von der ersten Feder getriebenen Körper, auch nachdem er zu wirken aufgehört hat, noch die von ihm empfangene Bewegung fortbestehen; allein dieser Theil seiner Bewegung ist nicht die Wirkung eines fortdauernden Druckes der ersten Feder, sondern die Folge des Gesetzes der Beharrlichkeit, vermöge dessen jeder Körper in der einmal empfangenen Bewegung verharrt, ohne dass dazu eine neue Kraft nöthig ist. Nicht die Fortdauer eines Druckes der ersten Feder, nachdem die zweite zu wirken begonnen hat, macht, dass die Geschwindigkeit eines fallenden Körpers zunimmt, oder die eines steigenden Körpers abnimmt, sondern die von selbst fortbeharrende Bewegung des von der ersten Feder empfangenen Stosses ist es, die dies hervorbringt; deshalb ist der von einem fallenden Körper durchlaufene Raum gleich dem Produkte aus der Zeit und Geschwindigkeit oder $= t^2 = v^2$ und bestimmt sich nicht, wie bei einer gleichförmigen Bewegung nach dem einfachen Verhältniss der Zeit oder der Geschwindigkeit. Wenn deshalb Kant sagt (S. 164):

„nicht die Anzahl der Federn, sondern die Zeit sei das „Maass der verübten Wirkung“, so kann man entgegnen, dass die Anzahl der Federn in gleichem Verhältniss mit der Zeit wächst, und dass es deshalb gleich ist, ob man die Zeit oder die Anzahl der Federn bei der Messung der Kraft in die Formel aufnimmt. Die Zeit vertritt aber hier bei Kant das Moment der zunehmenden Geschwindigkeit und Kant kommt deshalb auch hier auf die Formel von Leibnitz, weil der durchlaufene Raum sich wie das Produkt der Geschwindigkeit in die Zeit verhält.

Gedanken über den Streit etc. S. 164. Die Ausführungen Kant's S. 166 u. 167 leiden an einem offenbaren Fehler, indem er behauptet „der Verlust, den der frei in „die Höhe steigende Körper erleide, indem er die Hinder„nisse der Schwere überwinde, verhalte sich wie die Zahl „der 5 Federn *Llc* u. s. w.“ Nach dem bekannten, auch von Kant anerkannten Gesetz würde ein Körper, wenn er mit der Geschwindigkeit *BC* in der Zeit *AB* in die Höhe stiege, ohne von der Schwere gehindert zu werden, einen Raum durchlaufen, der sich wie $BC \times AB$ verhielte, also wie das Rectangulum, von dem das Dreieck *ABC* die Hälfte ausmacht, während ein von *A* durch die Schwere in derselben Zeit herabgezogener Körper am Ende der Zeit *AB* zwar dieselbe Geschwindigkeit erlangt haben, dennoch aber nur die Hälfte dieses Raumes durchlaufen haben würde. Deshalb verliert ein durch einen momentanen Stoss aufwärts getriebener Körper durch die ihm entgegenwirkende Kraft der Schwere gerade die Hälfte von der Höhe, die er ohne dieses Hinderniss erreicht haben würde; sein Verlust beträgt also die Hälfte von dem Rectangulum, d. h. den durch das ganze Dreieck *ABC* bezeichneten Fallraum, und nicht blos den durch die fünf kleinen Dreiecke bezeichneten Fallraum; d. h. sein Verlust bemisst sich nach dem Produkt der Zeit in die Geschwindigkeit, oder da diese bei der Schwere in gleichem Verhältniss zunehmen, nach dem Quadrat der Zeit oder dem Quadrat der Geschwindigkeit. — Der Irrthum Kant's ist daher entstanden, dass er bei dem Fall eines Körpers durch die Schwere die Zahl der Federn nicht wie die Zeit wachsen lässt, sondern wie die Räume, welche der fallende Körper

in den einzelnen Zeiten durchläuft; deshalb verhält sich die Summe der Federn, die Kant in dem Dreieck *ABC* annimmt, auch nicht wie die Fall-Zeit, sondern wie der durchlaufene Fall-Raum, d. h. nicht wie t, sondern wie t^2, oder wie v^2, wenn v die Endgeschwindigkeit *BC* bedeutet. Indem aber der aufsteigende Körper bis zu seiner erreichten Höhe die ganze Wirkung der Schwere während dieser Zeit überwunden haben muss, so folgt, dass wenn diese Schwere aus 25 Federn, wie Kant meint, sich zusammensetzt, er auch diese sämmtlichen 25 Federn bis dahin überwunden haben muss, und nicht blos die 5, wie Kant annimmt. Allerdings verliert der Körper, wenn seine Geschwindigkeit gleich 5 ist, in jeder der 5 Zeiteinheiten seines Aufsteigens nur ein Fünftel seiner Geschwindigkeit; aber er verliert keinesweges auch $^1/_5$ seines in dieser Zeiteinheit durchlaufenen Raumes; vielmehr durchläuft er ohne die Schwere den Raum *BKCl*, der sich zu *LCl*, wie 10 zu 1 verhält; also verliert der aufsteigende Körper in der ersten Zeiteinheit nur $^1/_{10}$ am durchlaufenen Raume; er durchläuft also wirklich noch 9 Raumeinheiten. Ebenso würde er in der zweiten Zeiteinheit, *KH*, ohne die Schwere mit seiner zu 4 gesunkenen Geschwindigkeit nur den Raum *KHli*, d. h. 8 Raumeinheiten durchlaufen, davon nimmt ihm die Schwere eine; bleiben 7 und so fort. Man ersieht hieraus, dass der Körper, wenn er bei *A*, an seinem höchsten Punkt ankommt, gerade so viel Raumeinheiten durchlaufen hat, als derselbe Körper, wenn er durch die Schwere von *A* nach *B* herabgefallen wäre, durchlaufen haben würde. Der Fehler Kant's liegt also in derselben *fallacia ignorationis elenchi*, die er so oft seinen Gegnern vorhält. Denn bei dem Fallen eines Körpers bezeichnen die Dreiecke *ADE* u. s. w. bei ihm die Raumeinheiten, während er sie bei dem Aufsteigen des Körpers als die Geschwindigkeitseinheiten nimmt. Es ist natürlich, dass ein falsches Resultat herauskommen muss, wenn man bei dem Aufsteigen des Körpers die Geschwindigkeitseinheiten von den Raumeinheiten seines vorhergegangenen Falles abzieht.

Zusätze zu §§ 45—47. S. 169. Auch hier beruht der Streit zwischen Kant und Bernoulli auf dem verschie-

denen Sinne, den sie demselben Worte beilegen. Bernoulli will durch die gleichzeitige Wirksamkeit mehrerer Federn, wie sie in Fig. 24 und 25 S. 171 dargestellt ist, nur sagen, dass die Intensität der Federkraft dadurch in Verhältniss der Vermehrung der Federn gesteigert werde, also der Körper durch dieselbe Anzahl Federn, z. B. durch 4, wenn sie gleichzeitig auf ihn wirken, in $^1/_4$ der Zeit diejenige Geschwindigkeit erhalte, die er erhält, wenn die 4 Federn nach einander auf ihn wirken. Dies ist offenbar richtig, da es nur ein anderer Ausdruck ist, und die verschiedene Intensität mehrerer stetig wirksamen Kräfte sich lediglich nach der Geschwindigkeit bemisst, welche ein von ihnen getriebener Körper nach Ablauf einer bestimmten, für alle gleichen Zeiteinheit erlangt. Ist also diese Geschwindigkeit das zwiefache, so ist auch die Intensität dieser stetigen Kraft das zwiefache. Statt der Geschwindigkeit kann aber auch die unterschiedene Zeit, in welche diese Kräfte dem Körper die gleiche Geschwindigkeit beibringen, als Maass benutzt werden, da die Geschwindigkeiten, wie die Zeiten zunehmen; bewirkt also eine solche Kraft die gleiche Geschwindigkeit des Körpers in der halben Zeit, so ist sie ebenso doppelt so stark, als wenn sie die doppelte Geschwindigkeit in gleicher Zeit bewirkt. Bernoulli will also mit seiner Verbindung der mehreren Federn nur diese gesteigerte Intensität ausdrücken, welche allerdings in kürzerer Zeit dieselbe Geschwindigkeit herbeiführt, wie die schwächere Kraft in der längern Zeit.

Allein so wie Kant schon oben bei Fig. 22 den Begriff der Feder verwechselt und sie als Einheit des durchlaufenen Raumes nimmt, statt sie als Einheit der bewirkten Geschwindigkeit oder der verlaufenen Zeit festzuhalten, so begeht er auch hier diese Verwechselung und nur deshalb erscheint ihm die Wirksamkeit der 4 zeitlich nach einander wirkenden Federn grösser. Nach dem Raume, den der von ihnen getriebene Körper durchläuft, bemessen, ist die Wirkung dieser 4 hinter einander wirkenden Federn allerdings grösser, weil dann der Körper die von jeder Feder empfangene Bewegung vermöge seiner Beharrlichkeit fortbehält und so der durchlaufene Raum in stärkerem Verhältnisss, wie die Geschwindigkeit wächst. Aus dieser Verwechslung kommt

es, dass Kant S. 171 meint, die Geschwindigkeit, welche der Körper durch die 4 zeitlich nach einander wirkenden Federn erhalte, könne als 10 gesetzt werden, während sie doch, wenn jede einzelne Feder dem Körper eine Geschwindigkeit von 8 giebt, dieselbe vielmehr $4 \times 8 = 32$ beträgt. Aber dieselbe Geschwindigkeit erhält der Körper auch durch die 4 Federn, wenn sie gleichzeitig wirken; denn dann gleichen sie einer Feder von viermal stärkerer Intensität, welche mithin die Geschwindigkeit von 8, die eine viermal schwächere Feder ihm in der ganzen Zeit ihrer Wirksamkeit ertheilt, schon in einem Viertel dieser Zeit dem Körper ertheilt, so dass also die 4mal stärkere Feder dem Körper innerhalb der ganzen Zeit ihrer Wirksamkeit ebenfalls die Geschwindigkeit von 32 mittheilt, wie dies in der vierfach längern Zeit der Fall ist, wenn die Federn zeitlich nach einander wirken.

Uebrigens betrifft dieser ganze Fall nicht die Formel mv^2, sondern er fällt unter die Formel mv für die Stosskraft.

Erläuterung zu § 105. S. 172. Auch diese Ausführungen bewegen sich in denselben Zweideutigkeiten, wie der § 105. Bald wird unter *effectus* nur der bei einer ungehemmten gleichförmigen Bewegung zurückgelegte Raum, der *effectus innocuus* des Wolf verstanden, bald der Raum, wo die Bewegung einer stetig entgegenwirkenden Kraft begegnet.

Auch das Wort *actio* ist zweideutig; Wolf versteht darunter die Kraft, die sich bekanntlich nicht blos nach dem zurückgelegten Raume, sondern auch nach der Masse des Körpers bestimmt, also nach der Formel $k = mv$; Kant fasst dagegen die *actio* nur als Ursache, wo sie als blosser Beziehungsbegriff, der Wirkung, d. h. dem *effectus*, d. h. nach Wolf dem durchlaufenen Raume entsprechen muss. Aus dieser verschiedenen Auffassung des Sinnes dieser Worte folgen dann die hier behandelten Streitfragen, die sich lösen, wenn man die verschiedenen Begriffe mit verschiedenen Worten bezeichnet und so das Missverständniss beseitigt.

55. III. Hauptstück. §§ 114—124. S. 188. Die Ausführungen in diesen Paragraphen greifen auf die Grund-

begriffe zurück, die Kant im I. Hauptstück entwickelt hat und deren Fehler schon in den Erläuterungen zum Hauptstück I. dargelegt worden sind. Der Irrthum bei Kant liegt erstens darin, dass er das blosse Beharren eines Körpers in seiner einmal von Aussen empfangenen Bewegung auf eine innere Kraft des Körpers zurückführt, welche er eine „Intension“ nennt; und zweitens darin, dass er hier, wie in § 15 zwei Arten von Bewegungen annimmt, von denen die eine sofort erlischt, wenn die äussere treibende Kraft aufhört, zu schieben, die andere aber in Ewigkeit fortdauert. Dieser Unterschied besteht in der Natur nicht; vielmehr beharrt ein Körper auch in der langsamsten Bewegung, die er einmal bekommen hat, und wenn dies in den meisten Fällen sinnlich nicht bemerkt wird, sondern scheinba die Ruhe desselben sofort eintritt, wie in den § 15 von Kant angeführten Beispielen, so liegt dies in äussern Widerständen, wie Friktion, Schwere, Luftwiderstand, welche diese schwache Bewegung so schnell verrichten, dass sie als solche von unsern Sinnen nicht wahrgenommen wird, sondern für eine sofort eintretende Ruhe gilt. Allein da diese Widerstände auch in solchen Fällen sich nachweisen lassen, so ist eben hieraus durch Induktion das allgemeine Gesetz abgeleitet worden, dass jeder Körper in dem von Aussen empfangenen Zustande, sei es Ruhe oder Bewegung, so lange verharrt, bis eine neue äussere Ursache diesen Zustand aufhebt. Dieser Zustand des blossen Beharrens, den man früher auch als Trägheitskraft zu bezeichnen pflegte, kann auf keine innere Kraft oder Intension des Körpers zurückgeführt werden, weil man dann auch eine solche Kraft zu seinem Beharren in der Ruhe annehmen müsste, während diese doch als der Mangel aller Kraft gilt. Aus diesen beiden Irrthümern Kant's folgen alle die unrichtigen Sätze, welche er hier entwickelt, und wenn er dennoch mit Hülfe dieser „Intension“ zu dem richtigen Maasse der lebendigen Kraft $(k=mv^2)$ gelangt, so erklärt sich dies nur daraus, dass bei einer perpetuirlich wirkenden Kraft, wie die Schwere, ihr Gesetz, wonach die von einer solchen Kraft bewegten Körper Räume durchlaufen, die sich wie das Quadrat der Zeit oder ihrer Endgeschwindigkeit verhalten, einfach aus dem Gesetz des Beharrens folgt.

Denn die Geschwindigkeit eines von einer solchen stetig wirksamen Kraft getriebenen Körpers wächst nur deshalb stetig mit der Zeit, weil die in dem ersten Moment von dieser Kraft bewirkte Bewegung von selbst fortdauert, d. h. beharrt, und deshalb die neue, in dem zweiten Moment bewirkte Bewegung zu einer Steigerung der Geschwindigkeit derselben führen muss, welche in demselben Verhältnisse, wie die Zeit wächst, während welcher die perpetuirliche Kraft wirkt. Wenn nun Kant dieses Beharren auf eine Intension oder Bestrebung des bewegten Körpers, sich in dieser Bewegung zu erhalten, zurückführt, so erhellt, dass er für das Maass der lebendigen Kraft zu derselben Formel, wie Leibnitz kommen muss. Denn es ist zuletzt nur ein anderes Wort, ob dieser Faktor Beharrung oder Intension genannt wird; da beides mit der Geschwindigkeit wächst, so muss der durchlaufene Raum, mag man diesen zweiten Faktor nennen, wie man will, immer in dem quadratischen Verhältniss zur erlangten Endgeschwindigkeit stehen. Da nun jene zweite Art der Bewegung, die ohne stetigen Anstoss sofort erlöschen soll, nicht besteht, so erhellt, dass Kant, indem er die Formel von Leibnitz für die erste Art der Bewegung als die richtige anerkennt, sie in Wahrheit für die allgemeine und allein gültige anerkennt, und dass alle in dem II. Hauptstück dagegen aufgestellten Beweise sich nur auf das Maass der durch den momentanen Stoss erlangten Kraft beziehen, bei welcher, wenn die Bewegung ohne Hemmung fortgeht, der durchlaufene Raum sich allerdings nicht wie mv^2, sondern wie mv verhält, da die Geschwindigkeit hier nicht zunimmt, sondern sich gleich bleibt.

Deshalb ist auch der Gegensatz von Mathematik und Metaphysik, aus welchen Kant den Unterschied beider Formeln hier ableiten will (§ 114 und 115), dazu nicht geeignet. Schon die Mathematik behandelt sowohl die durch einmaligen momentanen Stoss, wie die durch eine stetig wirksame Kraft herbeigeführte Bewegung, und da das Gesetz des Beharrens die Grundlage der Mechanik bildet, gelangt sie bereits zu der Leibnitz'schen Formel, die Kant nur aus der Metaphysik ableiten zu können, vermeint. Wenn zu § 116 Kant sagt: „Die Geschwindigkeit ist kein Begriff der Kraft, sondern der Zustand

„eines Körpers, da er die Kraft, die er hat, nicht an-„wendet, sondern mit derselben unthätig ist;“ so erkennt dies auch die neuere Mechanik an; es ist dies nach ihr die Folge des Beharrens der Zustände; deshalb steckt allerdings in dem gestossenen Körper eine Kraft, allein sie wird durch sein Beharren in der Bewegung nicht aufgezehrt und deshalb bewahrt er seine Kraft, welche erst dann sich äussert, wenn ihm ein Hinderniss entgegentritt. Führt dies Hinderniss nur zu einem einmaligen momentanen Stoss, so misst sich die durch diesen Stoss geäusserte Kraft nach der Formel $m v$; ist dies Hinderniss aber der Art, dass eine stetige Kraft ihr entgegenwirkt, wie die Schwere oder Friktion, so wird dieselbe Kraft als lebendige Kraft nach der Formel mv^2 gemessen, welche hier den Raum anzeigt, welchen der Körper noch durchläuft, ehe seine Bewegung erlischt; während die Formel $m v$ dort das Maass der Geschwindigkeit anzeigt, mit welcher der stossende und gestossene Körper ihre Bewegung gleichförmig ohne Ende fortsetzen. Wenn Kant dann S. 179 sagt: „Die Bestrebung des „Körpers, seine Bewegung zu erhalten, ist die Basis der „Aktivität,“ so ist damit das Beharren des Körpers in seiner empfangenen Bewegung gemeint; die Kraft soll dem Produkt aus der Geschwindigkeit mit dieser Intension gleich sein. Dies führt, wie erwähnt, zur Formel mv^2; die aber in der Weise, wie Kant sie begründet, auch für die Kraft gelten müsste, welche der bewegte Körper durch einen momentanen Stoss ausübt, während hier doch nur die Formel mv gilt. Der Mangel bei Kant ist also 1) dass er der Formel mv^2 eine zu weite Ausdehnung giebt, und 2) dass man gar nicht absieht, weshalb ein Körper in dem einen Falle diese Intension entwickelt und in dem andern Falle (bei der langsamen Bewegung in § 15) nicht. Ist diese Intension eine innere Kraft des bewegten Körpers selbst, so müsste sie doch bei jedem, auch dem schwächsten Anstoss, sich wirksam zeigen. Dies ist nun, zwar nicht als Intension, aber als Beharrung in dem empfangenen Zustande, wirklich der Fall, und deshalb giebt es überhaupt keine Bewegung, die sofort erlischt, wenn der treibende Anstoss aufhört.

Der Vergleich der stetig wirkenden Kraft mit einer 4fachen Feder S. 179 passt nicht, weil bei solcher Kraft

eine Feder nach der andern wirkt, und die von den frühern Federn empfangene Geschwindigkeit sich nach dem Beharrungsgesetz von selbst erhält und deshalb mit den spätern summirt; deshalb ist bei solchen stetig wirkenden Kräften die Annahme Kant's, dass sie nur wie eine Feder wirken, falsch.

Der § 118 handelt von einer Bewegung, die in der Natur nicht besteht und dem Beharrungsgesetz widerspricht; deshalb wird auch die beharrende Bewegung in § 119 falsch aus einer innern Kraft oder Intension abgeleitet, obgleich Kant bei dieser Bewegung in § 120 zu der richtigen Formel mv^2 für die lebendige Kraft gelangt, aus Gründen, die bereits oben dargelegt worden sind. In § 121 wird die falsche Unterscheidung zwischen einer Bewegung, die sofort erlischt, wenn die treibende äussere Kraft aufhört, und einer ohne Ende fortgehenden Bewegung festgehalten und nochmals aus einer bei letzterer vorhandenen innern Intension abgeleitet; da indess jene erstere Bewegung nicht besteht, so fällt dieser ganze Unterschied und damit auch diese Intension. Ueberdem sieht man gar nicht ab, weshalb diese Intension nicht in jedem Falle sich einstellt und weshalb sie einmal unendlich klein, d. h. nicht vorhanden ist, und weshalb ein anderesmal sie fortdauernd wirkt. Kant kann zur Aufklärung dessen nur sagen: „Die Geschwindigkeit sei im „ersten Falle nur auf die Gegenwart der äussern Ursache „gegründet (S. 182), während sie im letztern Falle sich „auf seine innere Kraft gründe“ (S. 183). Allein man erkennt, dass dies nur andere Worte für diesen Unterschied sind, aber keine Gründe, aus denen er hervorginge und verständlich würde, zumal (nach S. 183 letzter Satz) die lebendige Kraft, d. h. die Intension nicht durch eine äusserliche Kraft hervorgebracht werden kann. S. 185 wird dagegen gesagt: „Die Naturkraft des Körpers setzt „den von aussen empfangenen Eindruck in sich selber „fort etc. und häuft so die Intension, die vorher wie ein „Punkt war,“ womit offenbar die Intension wieder von der äusserlichen Kraft abgeleitet oder als durch sie erweckt gesetzt wird.

Was Kant in § 123 über die Vivification sagt, sind Aussprüche, zu denen er durch seine falschen Grundlagen zwar genöthiget wird, die aber aller Bestätigung

durch die Erfahrung entbehren und damit zeigen, dass diese Grundlagen selbst falsch sind.

56. III. Hauptstück. §§ 124—137. S. 204. Durch die Bedingung 1) S. 188 hebt Kant den Begriff der lebendigen Kraft wieder auf; das Maass derselben, mv^2 beruht gerade darauf, dass der Körper in seiner Bewegung durch eine stetig entgegenwirkende Kraft gehemmt und allmählig zum Stillstand gebracht werde. Es ist dies bei Kant die Folge seiner falschen Ableitung des Gesetzes mv^2 aus einer Intension des bewegten Körpers, oder einer innern Kraft desselben, vermöge welcher er in seiner Bewegung beharrt. Auf dieser falschen Grundlage beruhen auch die falschen Folgerungen in §§ 126 und 127. Es ist gerade die Mathematik und reine Mechanik, welche das Beharrungsgesetz und somit die immerwährende Bewegung eines gestossenen Körpers, so lange ihm keine Gegenkraft entgegentritt, ihren Lehren zu Grunde legen und darauf ihre weitern Gesetze stützen. Den Ausspruch des Bernoulli in § 128 missversteht Kant; unter *vis viva* versteht Bernoulli die vermöge des Beharrungsgesetzes immer gleichförmig fortgehende Bewegung; unter *vis mortua* versteht er den blossen Druck, welcher durch den momentanen Stoss ausgeübt wird, und welcher sofort erlischt, wenn nicht eine perpetuirliche Kraft, wie die Schwere, diesen Druck zu einem dauernden macht, der aber auch dann nicht wie die von der Schwere veranlasste Bewegung, stetig wächst, sondern sich immer gleich bleibt, weil die Ruhe nicht wie die Bewegung sich summiren und vermehren lässt. Nur in Folge dieses Missverständnisses findet Kant einen Mangel in dem Beweise des Bernoulli.

In § 129 erkennt Kant an, dass die „freien Bewegungen“, d. h. die durch einen momentanen Stoss veranlassten, und dann ohne Unterlass fortgehenden Bewegungen etwas Zufälliges seien; d. h. Kant vermag keinen Grund anzugeben, weshalb seine angebliche Intension oder innere Kraft sich zu Zeiten einstellt und die Bewegung zu einer beharrenden macht, und weshalb sie in einem andern Falle ausbleibt. Es ist damit der in Erl. 55 zu § 120 ihm gemachte Vorwurf von ihm selbst hier anerkannt. — Die Formel $dv = pdt$ ist nur ein an-

derer Ausdruck für die Formel $k=mv^2$; das d bezeichnet die Differenzialen oder unendlich kleinen Theile der Geschwindigkeit und der Zeit, in welche die stetig wirkende Kraft aufgelöst wird, um sie der Rechnung unterwerfen zu können. Das „Hypothetische“, was Bernoulli in der Annahme einer lebendigen Kraft zugesteht, hat nicht den Sinn, welchen Kant darein findet, sondern bezieht sich darauf, dass die Mechanik dieses Gesetz ohne strenge Begründung seiner Allgemeingültigkeit ihrer Lehre zu Grunde legt. Allerdings wird dieses Gesetz durch die einzelnen Erfahrungen bestätigt; allein wenn aus diesen vielen Erfahrungen das Gesetz induktiv abgeleitet wird, so ist dies noch kein mathematischer Beweis seiner wirklichen Allgemeingültigkeit.

S. 194 Zeile 2 von Oben ist ein Druckfehler zu verbessern; es muss heissen „haben sie“ statt „habe ich.“

Der von Kant S. 194 ausgesprochene Tadel gegen Herrmann ist unbegründet, vielmehr leitet dieser ganz richtig die Formel $k=mv^2$ aus dem Beharrungsgesetz so her, wie es auch in Erl. 43 geschehen ist.

Auch der Satz in § 130 ist falsch; ein durch einen momentanen Stoss in Bewegnng gesetzter Körper erhält im Sinne der reinen Mechanik sofort seine ganze Kraft, und nicht erst allmählig. Ob bei einer physikalischen Betrachtung die abstossenden Molekülenkräfte mit in Betracht gezogen werden müssen, ist ein Punkt, der hier ausser Betracht bleiben kann. Nur wo eine Kraft stetig stösst oder zieht, steigt die Geschwindigkeit, weil hier neue Stösse fortwährend hinzukommen. Daraus erklärt sich das von Kant erwähnte Beispiel mit der Flinte. Die Pulvergase wirken wie eine stetige Kraft gegen die Kugel und selbst noch einige Zeit lang ausserhalb der Kugel fort, ehe sie eine solche Ausbreitung erlangt haben, welche die Schnelligkeit ihrer Ausdehnung bis zur Schnelligkeit der Kugelbewegung vermindert. Deshalb steigt bis dahin die Schnelligkeit in der Bewegung der Kugel, da sie bis dahin von den Gasen noch stetig gestossen wird.

Die Ausführungen in § 132 beruhen auf der falschen, schon in Erl. 44 widerlegten Auffassung des mathematischen Unendlich-Kleinen. Es ist dasselbe bei der Bewegung in Wahrheit das Nichts derselben, also die Ruhe und die Behandlung dieses Nichts als Etwas, d. h. als

eine Bewegung ist nur ein Kunstgriff der Rechnung, welcher, soweit er die Wahrheit verletzt, auf die in Erl. 44 erwähnte Weise wieder berichtigt wird. Deshalb giebt es keine Bewegung, die nicht an sich beharrte, und deshalb sind auch die Angriffe Kant's gegen das Beharrungsgesetz, wie es Newton ausspricht, unbegründet.

Auf Seite 197 Zeile 6 des Textes von Unten muss es statt „giebt" heissen: „gilt".

Die in § 133 angeführten Erfahrungen beweisen nichts für Kant; schon deshalb nicht, weil unendlich kleine Entfernungen oder Bewegungen nicht wahrnehmbar sind. Wenn ein Körper ein Glas durch sein Gewicht nicht zerbricht und auch nicht durch seinen Fall aus einer sehr kleinen Höhe, so beweist dies nur, dass auch die durch den Fall erzeugte Kraft noch zu schwach dazu ist, aber nicht, dass diese Kraft im Fallen nicht zugenommen habe. Ueberhaupt ist die Vergleichung der in dem Druck wirksamen Kraft mit der in der Bewegung wirksamen lebendigen Kraft unmöglich, wie Kant früher selbst ausgeführt hat; denn jene misst sich nach v, und diese nach v^2, d. h. jene gleicht einer Linie und diese einer Fläche, welche in ihrer beiderseitigen Grösse unvergleichbar sind. Der Druck kann durch die in dem Glase enthaltene Kohäsionskraft vollständig überwunden werden, ohne dass eine Bewegung erfolgt. Aber die durch den Fall erzeugte Bewegung des Gewichts kann durch keine, auch noch so grosse, stetig wirkende Gegenkraft plötzlich in Ruhe umgewandelt werden; denn Beide berechnen sich nach der Formel v^2, oder nach vt; ist also diese Kraft bei dem Gewicht $= vt$ und bei der Gegenkraft VT, so erlischt die Bewegung des Gewichts erst, wenn $vt = VT$ ist. Es ist also dann $T = \frac{vt}{V}$. Diese Formel zeigt, dass wenn man die Gegenkraft, welche durch V repräsentirt wird, auch noch so gross nimmt, die Zeit T, immer eine endliche Grösse bleibt, also die durch den Fall bewirkte Bewegung des Gewichts bei der Berührung des Glases, wenn dessen Kohäsionskraft auch noch so gross ist, niemals plötzlich erlischt, sondern noch eine Zeit lang fortgeht, bis sie erlischt. Diese Bewegung wird nur wegen ihrer Kleinheit nicht sinnlich wahrnehmbar und bewirkt, so weit die Elastizität des Glases reicht,

kein Zerbrechen desselben. Ebenso folgt aus der Formel mv^2, dass zwei gleich schwere Körper, selbst wenn sie auf die Wage aus gleicher Höhe fallen, sich das Gleichgewicht halten werden, weil m und v bei Beiden gleich sind, also auch mv^2.

Wenn die Fortdauer der Bewegung eines Körpers nur auf dem Beharrungsgesetz beruht, und nicht auf einer Intension oder innern Kraft des bewegten Körpers, so erhellt, dass auch die Schlüsse in § 134 und 135 durchaus falsch sind.

Das sonderbare Resultat in § 136 gewinnt Kant nur dadurch, dass er die lebendige Kraft mit der Geschwindigkeit in seinem Beweise verwechselt, obgleich die lebendige Kraft sich doch gleich v^2 verhält, wie er selbst im Anfange des § 136 anerkennt. Auch ist richtig, dass ein Körper seine lebendige Kraft $= 4$ durch einen Stoss $= 2$ erhalten kann, weil die stossende Kraft sich nach der Formel mv, die lebendige Kraft aber nach der Formel mv^2 berechnet (Erl. 43). Deshalb ist schon der Schluss falsch, dass die lebendige Kraft zum Theil von selber entstehen und von selber sich verzehren könne; denn die stossende Kraft und die lebendige Kraft eines bewegten Körpers sind an sich dieselbe Kraft, und der Unterschied entsteht nur dadurch, dass man unter stossender und lebendiger Kraft verschiedene, unter verschiedenen Umständen eintretende Wirkungen derselben bezeichnet, welche dieselbe Kraft hervorbringt, je nachdem sie durch Stoss wirkt, oder durch allmählige Ueberwindung einer stetigen Gegenkraft. Dort ist die Zeit kein Mitfaktor, und die Kraft berechnet sich deshalb einfach nach der Formel mv, d. h. sie wirkt auf einen von ihr gestossenen Körper, indem sie ihm eine Kraft giebt, die sich nach der Formel mv berechnet. Im andern Falle tritt die Zeit als mitbestimmend ein, weil bei einer schwächern Gegenkraft, die Bewegung noch länger fortdauert; der durchlaufene Raum bis zum Erlöschen der Kraft verhält sich deshalb hier, wie vt oder wie v^2, und an diesem durchlaufenen Raume wird die lebendige Kraft gemessen. In dem folgenden Beweise misst aber Kant die lebendige Kraft nicht nach dem durchlaufenen Raume, sondern nach der Geschwindigkeit. Allerdings wird, wenn diese Geschwindigkeit 2 ist, dieselbe durch 2 Federn, deren jede 1 Grad Ge-

schwindigkeit hat, aufgehoben; allein der von dem Körper mit 2 Grad Geschwindigkeit während der hemmenden Wirksamkeit der ersten Feder durchlaufene Raum ist nicht 1, sondern 4—1, d. h. 3, und der während der Wirksamkeit der zweiten Feder durchlaufene Raum ist gleich 1; also hat der Körper während der Wirksamkeit beider Federn einen Raum gleich 4 durchlaufen, ehe seine lebendige Kraft durch diese 2 Federn erloschen ist. Die lebendige Kraft verschwindet also hier nicht zu 2 Graden von selbst, sondern da sie dem durchlaufenen Raume gleich ist, so steigt und fällt sie nur schneller und nicht in dem Verhältniss der einfachen, sondern der quadratischen Geschwindigkeit. Das Täuschende in dem Beweise Kant's entsteht nur dadurch, dass er die Bewegung in eine absolute, nach dem Ufer sich berechnende, und in eine relative, nach dem Kahn sich berechnende, zertheilt; und dadurch den Fehler verhüllt, wonach er die lebendige Kraft nach v und nicht nach v^2 misst. Die Federn stellen nur das Hemmniss vor, welches die Geschwindigkeit des Körpers erleidet, und diese Geschwindigkeit ist bei ihm wirklich nur gleich 2 und kann deshalb durch 2 Federn, deren jede 1 Grad Geschwindigkeit hat, vernichtet und damit der Körper zur Ruhe gebracht werden; allein der von dem Körper durchlaufene Raum bemisst sich trotzdem nach dem Quadrat der 2 Grad Geschwindigkeit, weil er während der Hemmung der ersten Feder einen Raum gleich 3 durchläuft. Wenn dies in dem in der Zeichnung Fig. 21 (S. 156) versinnlichten Falle anscheinend nicht statt hat, so liegt dies nur darin, dass der durchlaufene Raum überhaupt nicht darin hervortritt. Man meint, die Kugel E kann mit 1 Grad (relativer) Geschwindigkeit nach Ueberwindung der Feder nicht weiter als bis nach D; allein dieses DE bezeichnet nur die Kraft der Feder gleich 1, und vermindert, wie die Schwere, den Raum, welchen der Körper in freier, ungehinderter Bewegung durchlaufen haben würde, nur um die Hälfte; dagegen wird die absolute Bewegung des Kahns dadurch gar nicht gehemmt, folglich ist der von dem Kahn in diesem ersten Zeittheil durchlaufene Raum das Doppelte des von der Kugel im Kahne durchlaufenen relativen Raumes, und da letzterer die Einheit bildet, so ergiebt sich auch

hier das richtige Maass; nämlich im ersten Zeittheil durchläuft die Kugel in relativer und absoluter Bewegung zusammen 3 Raumeinheiten, und in dem zweiten Zeittheile 1 Raumeinheit, folglich beträgt die Summe der in beiden Zeittheilen durchlaufenen Räume 4, und da sich die lebendige Kraft hiernach bemisst, so erhellt, dass dieselbe nicht von selbst zur Hälfte verschwunden ist. Der Fehler Kant's liegt darin, dass er der ungehemmten Bewegung des Kahns nur denselben Raum durchlaufen lässt, wie der gehemmten Bewegung der Kugel im Kahne; da aber jene das Doppelte von dieser ist, so erhellt, dass das Verhältniss der im ersten und zweiten Zeittheil durchlaufenen Räume sich wie 3 : 1 verhält, was mit der Formel mv^2 als Maass der lebendigen Kraft genau übereinstimmt.

Hiernach wird man auch den Fehler in der in § 137 gegebenen Erklärung herausfinden. Indem Kant die ganze Geschwindigkeit der Körper in zwei Theile zerlegt, welche eine nach der andern ertheilt werden, verändert er die ganze Frage. Dann handelt es sich allerdings nur um eine Summirung zweier Räume, deren jeder mit 1 Grad Geschwindigkeit in 1 Zeittheil durchlaufen ist. Allein in dem Falle des Jurin mit dem Kahne § 136 kommt die zweite Geschwindigkeit nicht erst nach Erlöschen der ersten hinzu, sondern wirkt als Bewegung des Kahns gleich in dem ersten Zeittheile mit, und zwar in der Weise, dass der Kahn in diesem Zeittheile das Doppelte des von der gehemmten Kugel im Kahne durchlaufenen Raumes durchläuft.

57. III. Hauptstück. §§ 138—162. S. 230. Die Folgerungen in § 138 setzen nur die Fehlschlüsse der vorigen Paragraphen fort; in No. 2 kehrt der Fehler wieder, dass Kant die mehreren Geschwindigkeiten, in welche er die ganze Geschwindigkeit des Körpers zerlegt hat, nur eine nach der andern wirken lässt, während doch diese Geschwindigkeiten gleichzeitig bestehen, als ungehemmte den zwiefachen Raum durchlaufen, und nur die eine gehemmte den Körper blos den einfachen Raum durchlaufen lässt.

In No. 3 § 138 verwandelt Kant die Bewegung des Körpers in eine ungehemmte, indem er das Hinderniss

unendlich klein, d. h. gleich Null setzt, und er hat Recht, wenn er für diese gleichförmig und ungehindert fortgehende Bewegung das Maass nur gleich der einfachen Geschwindigkeit setzt; allein auch dieses Resultat würde er nicht erreichen, wenn er hier nicht, entgegen dem Falle in No. 2 die zerlegten Geschwindigkeiten sämmtlich als gleichzeitig wirkend setzte, während er sie in No. 2 erst eine nach der andern wirken lässt. Die lebendige Kraft verschwindet auch hier keinesweges, sondern sie bleibt in der gleichförmigen Bewegung erhalten und bezeichnet nur den Raum, welchen diese Bewegung noch durchlaufen würde, wenn sie wieder einer stetig hemmenden Kraft begegnen sollte. Kant übersieht fortwährend, dass die lebendige und die momentan stossende Kraft in derselben Bewegung desselben Körpers doch etwas Verschiedenes bezeichnen, nämlich die verschiedenen Wirkungen, welche die in diesem bewegten Körper enthaltene Kraft ausübt, je nachdem sie nur durch einen momentanen Stoss wirkt oder einer stetig hemmenden Kraft entgegenwirkt.

In § 139 gelangt Kant zu den geradezu falschen Schluss, dass die Wirkung (d. h. die erreichte Höhe) eines Körpers, der in seiner Bewegung die Hindernisse der Schwere überwindet, seiner schlechten (d. h. einfachen) Geschwindigkeit proportionirt sei, nur dadurch, dass er auch hier übersieht, wie die in den unendlich kleinen Zeittheilen durch die Schwere erweckten unendlich kleinen Geschwindigkeiten sich summiren und deshalb in endlicher Zeit auch eine endliche Geschwindigkeit ergeben, welche dem sich gleichförmig bewegenden Körper ein endliches Hinderniss in den Weg stellt, so dass seine dagegen ausgeübte Wirkung, d. h. seine erreichte Höhe sich nicht wie v, sondern wie v^2 verhält. Deshalb ist auch die Ausflucht, welche Kant hier anwendet, so schwankend; der Fall lässt sich nämlich auch aus seinen eigenen Annahmen nicht genügend ableiten.

Der Fall in § 140 erklärt sich vollständig aus der Formel mv^2. Der Wollsack vernichtet nicht etwa durch seine eigene Kraft einen Theil der Kraft des Stosses, ehe dieser die Mauer erreicht; vielmehr wirkt die Kraft des Stosses von Anfang ab gegen die Mauer, da der Wollsack nur durch die Anlehnung an die Mauer überhaupt

einen Widerstand leistet; allein der Widerstand, den die Mauer leisten kann, wird durch den Wollsack auf einen längeren Raum und also auch auf eine längere Zeit vertheilt. Es ist, als wenn die Mauer gleich an der äussern Seite des Wollsackes anfinge und dem Mauerbrecher ein ihr unschädliches Eindringen bis zur Decke, welche der Wollsack hat, so gestattete, dass dabei seine Kraft sich allmählig erschöpft. Indem so die abschwächende Kraft der Mauer vermittelst des Wollsacks sich auf einen grössern Raum, folglich auch auf eine längere Zeit vertheilt, bedarf es eines viel schwächern Widerstandes der Mauer, um die Kraft des Mauerbrechers zu vernichten, als wenn die Mauer unmittelbar von ihm getroffen würde, wo sie nur sehr wenig nachgeben könnte, folglich ihre hemmende Kraft oder ihre Festigkeit viel grösser sein müsste, um auf diesem kleinern Raume die Kraft des Mauerbrechers zum Erlöschen, d. h. den Mauerbrecher zum Stillstand zu bringen.

Der § 141 ist derselbe Fall, wie der in § 140; nur hat man sich zu denken, dass der Wollsack nicht an der Mauer, sondern an dem Kopfe des Mauerbrechers angebracht sei. Es erhellt, dass auch in diesem Falle die Wirkung seines Stosses ebenso, wie in § 140 abgeschwächt werden muss. Diese Abschwächung ist lediglich eine Folge davon, dass der weiche Körper den Raum, wo die hemmende Kraft dem Stosse entgegen wirkt, vergrössert, dass also die Zeit der Hemmung verlängert wird, mithin die hemmende Kraft nicht so gross zu sein braucht, um den stossenden Körper zum Stillstande zu bringen, als wenn dies in kürzerer Zeit, d. h. innerhalb eines kleinern Raumes, geschehen sollte.

Wenn die Formel mv^2 für die lebendige Kraft richtig ist, so muss sie gelten, mag m eine Grösse haben, welche sie wollte. Ist aber m unendlich klein, d. h. in Wahrheit gleich Null, so ist auch die lebendige Kraft ganz erloschen, denn eine blosse Bewegung ohne bewegten Körper ist im Sein oder in der Natur unmöglich und bietet wenigstens andern Kräften oder den Bewegungen anderer Körper keine Handhabe, ihr entgegenzutreten, d. h. solche blosse Bewegung ohne Körper kann weder einen Stoss ausüben, noch kann sie von einer stetig entgegenwirkenden Kraft gehemmt werden. Deshalb bleibt

auch für diesen Fall die Formel mv^2 die richtige, und die lebendige Kraft eines bewegten unendlich kleinen Körpers ist nicht gleich seiner einfachen Geschwindigkeit, sondern gleich Null. Kant vermag das Gegentheil nur mit Hülfe des falschen Satzes in § 139 zu beweisen. Indem Kant die Fortdauer einer durch momentanen Stoss erweckten Bewegung nicht aus dem Beharrungsgesetz, sondern aus der Intension oder einer innern Kraft des bewegten Körpers ableitet, und deshalb die Formel mv^2 sich bei ihm aus der Formel m multiplicirt mit dem Produkt der Geschwindigkeit in diese Intension ergiebt, vermag er auf das sonderbare Resultat zu kommen, dass die Sollizitation der Schwere die Wirkung dieser Intension aufhebe und deshalb für die lebendige Kraft dieses kleinsten Theilchens nur die einfache Geschwindigkeit desselben das Maass sei.

Der § 144 ist nur eine, zwar logisch richtige Folgerung aus diesem Resultat, aber materiell ist sie deshalb ebenso falsch, wie dieses. Auch mit den Sätzen 1, 2 und 3 in § 145 verhält es sich so. Wenn Kant in No. 4 das Maass der lebendigen Kraft sogar von der Gestalt des Körpers neben seiner Masse mit abhängig macht, so kommt dies davon, dass er das hemmende Hinderniss nach der Fläche, mit welcher der bewegte Körper gegen es anläuft, wachsen lässt. Dies entspricht zwar der Annahme Kant's, wonach der Raum von einer subtilen Materie ausgefüllt sein soll, deren hemmende Kraft dann allerdings nach der ihr zugekehrten Fläche des bewegten Körpers wachsen muss; allein wird der Raum als leer angenommen, wie es in der reinen Mechanik geschehen muss, und beruht die Fortdauer jeder durch Stoss entstandenen Bewegung nur auf dem Beharrungsgesetz, so fällt dieser, in No. 4 aufgestellte Satz.

Die Zweifel gegen die Richtigkeit der Formel mv^2 für die lebendige Kraft, wenn ein Körper sich im Wasser bewegt und dieses ihm den hemmenden Widerstand entgegensetzt, entspringen bei Kant ebenfalls aus der Annahme, dass die lebendige Kraft unendlich kleiner Körper sich nicht wie v^2, sondern wie v verhalte; ist diese Annahme, wie gezeigt worden, falsch, so ist auch der Zweifel gegen die Formel mv^2 bei Bewegungen im Wasser nicht begründet.

Noch offenbarer falsch sind die Behauptungen in § 147. Auch ein Sonnenstäubchen würde die gleiche lebendige Kraft wie eine Kanonenkugel entwickeln, wenn seine Geschwindigkeit so vergrössert würde, dass das Produkt aus seiner Masse und Geschwindigkeit dem Produkt aus der Masse der Kanonenkugel in deren Geschwindigkeit gleich käme. Kant lässt sich offenbar hier durch die Erfahrung irre leiten, bei welcher der Widerstand der Luft die Wirkung dieses Gesetzes vermindert; allein im leeren Raume ist dieser Widerstand nicht vorhanden und deshalb fällt in solchem schon die Flaumfeder so schnell, wie die Kanonenkugel und erlangt deshalb auch eine ihrer Masse entsprechende lebendige Kraft.

Wenn Kant in §§ 148 und 149 die Geltung der Formel mv^2 für elastische Körper leugnet, so sind seine Beweise bereits in den Erläuterungen zu Hauptstück II. widerlegt worden. Ebenso fällt sein Beweis in § 149, weil er auch in diesem die Geschwindigkeit mit der lebendigen Kraft verwechselt. Allerdings verliert der bewegte Körper seine Geschwindigkeit bei Zusammendrückung einer Feder in Einheiten oder Theilen, die den Einheiten oder Theilen der darauf verwendeten Zeit entsprechen; allein die lebendige Kraft berechnet sich nicht nach der Summe dieser Geschwindigkeits-Einheiten, sondern misst sich nach dem Raume, den er bei Zusammendrückung der Feder durchläuft, bestimmt sich also nach der Geschwindigkeit und Zeit, d. h. nach tv oder v^2. Die Geschwindigkeit hat der Körper, wenn man will, nur einfach in die Feder übertragen, allein der Raum, den er dabei durchlaufen hat, ist wie v^2, und denselben Raum wird auch die Feder bei ihrer Ausdehnung wieder durchlaufen und damit am Ende der Zeit die Geschwindigkeit erreicht haben, mit welcher der drückende Körper gegen sie zu wirken begann.

Das in § 150 erwähnte Gesetz von der unveränderten Erhaltung der Grösse der Kraft in der Welt, kann allerdings aus der Formel mv^2, wenn sie blos auf die sinnlich wahrnehmbaren Bewegungen beschränkt wird, nicht hergeleitet werden, es hat seinen vollen Beweis erst dadurch erhalten, dass man neuerlich die Wärme als eine Oszillation der Moleküle des Körpers aufgefasst hat und damit berechtiget ist, die in diesen Oszillationsbewegun-

gen enthaltene Kraft der in den sichtbaren Bewegungen enthaltenen hinzuzurechnen.

Zum Verständniss des in § 152 beschriebenen Falles, ergänze man, dass der Cylinder wagerecht an 2 Fäden aufgehangen werden soll, so dass er wie ein Pendel schwingen kann. Es erhellt dann, dass dieser Fall genau die Leibnitz'sche Formel für die lebendige Kraft mv^2 bestätigt. Vermittelst der Schwerkraft allein, ohne Federdruck, könnte man diesen Fall nicht darstellen, weil für die Schwere der Unterschied der Masse des Cylinders gleichgültig ist, indem die Anziehungskraft der Erde in gleichem Verhältnisse mit der Masse des Cylinders steigt, während dies bei der Federkraft nicht der Fall ist.

Irrig ist es, wenn Kant die Federkraft in diesem Falle als todte Kraft oder als Druck behandeln will; die Feder wirkt wie jede andere stetig treibende Kraft, ohne Unterlass durch die ganze Zeit, bis sie ihre volle Ausspannung erreicht hat und bringt deshalb eine Bewegung hervor, deren lebendige Kraft sich nach mv^2 bemisst.

Kant hat bei seiner Ausführung in § 154 zwar darin Recht, dass die Feder zur stetigen Fortstossung des schweren Cylinders eine längere Zeit braucht; allein wenn auch die Geschwindigkeit des schweren Körpers dadurch gesteigert wird, so ist doch das Moment der Geschwindigkeit, welche die Feder dem schwerern Körper beibringt, im umgekehrten Verhältniss seiner Masse, d. h. die Geschwindigkeit sinkt in dem Verhältniss, wie der Körper an Masse zunimmt. Es fragt sich deshalb, welche Geschwindigkeit der schwerere Körper erlangt hat, wenn die Feder durch den ganzen Raum ihrer Ausdehnung auf ihn gewirkt hat. Nun sind in dem gesetzten Beispiele die Massen (m), wie 1 und 2; die Räume (s), welche sie bis zur ganzen Ausdehnung der Feder durchlaufen, bei beiden gleich, also ist s beim ersten Körper gleich mv^2, und bei dem zweiten Körper gleich $2mx^2$, wenn x die Geschwindigkeit bezeichnet, die der zweite Körper am Ende der Wirksamkeit der Feder erreicht. Da nun diese Räume sich gleich sind, so ist

$$mv^2 = 2mx^2.$$

$$\text{also } x^2 = \frac{mv^2}{2m} = \frac{v^2}{2}$$

$$\text{also } x = \sqrt{\left(\frac{v^2}{2}\right)} = \frac{v}{\sqrt{2}}$$

welches dieselbe Geschwindigkeit ist, die Muschenbröck berechnet hat. Also erhellt, dass auch mit der von Kant verlangten Berücksichtigung der Zeit sich für den Körper mit doppelter Masse diejenige Geschwindigkeit ergiebt, welche Muschenbröck berechnet hat, damit die lebendige Kraft beider gleich sei. Denn ist diese Geschwindigkeit bei dem einfachen Körper gleich 10, so erreicht er nach der Formel mv^2 eine Höhe von $1 \times 10^2 = 100$, und ist die Geschwindigkeit bei einem Körper von doppelter Masse $= \frac{v}{\sqrt{2}}$, so erreicht dieser eine Höhe von $2\left(\frac{v^2}{2}\right) = v^2 = 100$, und nach dieser Höhe bestimmt sich die lebendige Kraft beider Körper.

Kant gelangt in § 156 zu demselben Resultat und hält es nur deshalb für eine Bestätigung der Formel des Descartes, weil er die lebendige Kraft nicht nach der Endgeschwindigkeit, sondern nach dem Moment der Geschwindigkeit überhaupt bestimmt, d. h. nach der durch die Verdoppelung der Masse des Körpers um die Hälfte verminderten Stosskraft der Feder, was aber dem Begriffe der lebendigen Kraft widerstreitet.

Aehnlich verhält es sich mit den Betrachtungen Kant's in dem § 159. Er will hier die hemmende Kraft des Unschlitts, in welches eine Kugel fällt, nicht von gleicher Natur mit der hemmenden Kraft, welche die Schwere ihr bei ihrem Aufsteigen entgegenstellt, anerkennen, weil die Federn der Schwere fortwirken, während dies bei den verschobenen Molekülen des Unschlitts nicht Statt habe. Allein dieser Fortwirkung der Federn der Schwere wird schon dadurch Rechnung getragen, dass ein Theil der Bewegung des aufsteigenden Körpers erlischt und bei der zweiten Feder nicht mehr in Rechnung kommt. Es ist schon in Erl. 43 gezeigt worden, dass man die Höhe einer aufsteigenden Kugel auch ableiten kann aus dem Raume s, welchen sie mit der ungehinderten Geschwindigkeit v in der Zeit t in die Höhe steigt, wenn man davon den Raum s^1 abzieht, welchen derselbe Körper in derselben Zeit herabfällt; jener Raum s ist gleich tv; dieser Fallraum s^1 ist $= \frac{tv}{2}$, folglich steigt der Körper unter dem Einfluss der Schwere so hoch, als

er in derselben Zeit gefallen sein würde, und seine lebendige Kraft ist mithin $= tv = v^2$. Bei dieser Berechnung ist nun offenbar der fortwirkenden Kraft der Federn der Schwere im Sinne Kant's Rechnung getragen, da diese Fortwirkung nur in dem Beharren der von der ersten und weitern Feder erlangten Bewegung besteht. Das gleiche Ergebniss erlangt man, wenn man die Schwere in viele einzelne Federn zerlegt und jede dieser Federn zwar nach ihrer erreichten Ausdehnung nicht mehr fortwirken lässt, aber die Geschwindigkeit des eindringenden Körpers um ihre Kraft vermindert, so dass der eindringende Körper bei der zweiten Feder nur mit dieser durch die erste Feder verminderten Geschwindigkeit ankommt. Ist dies richtig, so erhellt, dass die hemmende Kraft des Unschlitts der der Schwere ganz gleich steht; auch hier wirkt kein Theilchen des Unschlitts mehr, wenn es einmal verschoben worden ist, aber die Bewegung der eindringenden Körper hat durch diese von ihr bewirkte Verschiebung etwas an ihrer Geschwindigkeit eingebüsst und wirkt deshalb, wie bei der Schwere, bei der Verschiebung des zweiten Theiles Unschlitt, nur mit der um jene Einbusse verminderten Geschwindigkeit. Es ist deshalb irrig, wenn Kant nur für diesen Fall mit dem Unschlitt die Formel mv^2 gelten lassen will, aber nicht bei der Schwere. Er hat selbst schon dies Gesetz auch für die Schwere in § 156 bewiesen und nur aus einer falschen Bemessung der lebendigen Kraft bestritten, wie oben dargelegt worden ist. Es ist deshalb auch das falsch, was Kant in § 162 zur Erklärung des vermeintlichen Unterschiedes beider Fälle beibringt. Man kann in beiden Fällen den Widerstand unendlich klein für eine unendlich kleine Zeit setzen; allein da die Zeit allmählig zu einer endlichen Grösse anwächst, so thut dies auch der zunächst unendlich kleine Widerstand.

58. Schluss. § **163**. **S. 231.** Die Schrift schliesst mit einer Bescheidenheit, welche Kant zur Ehre gereicht. Dessenungeachtet giebt sie einen niederschlagenden Beweis dafür, dass der menschliche Geist bei Aufsuchung der Wahrheit grossen Irrthümern selbst dann unterworfen bleibt, wenn auch ein Geist wie der Kant's die Wahrheit mit aller Kraft und Ausdauer anstrebt. Man

kann daraus abnehmen, dass die Wahrheit nie sicher von einem Menschen erreicht werden kann, sondern dass es der vereinten Thätigkeit einer grössern Anzahl hervorragender Geister unter den Menschen bedarf, um namentlich die höhern Gesetze in der natürlichen und sittlichen Welt mit der Sicherheit festzustellen, welche dann für alle Zeiten aushält. Wenn mitunter geklagt wird, dass der einzelne Mensch zu kurze Zeit lebe, weil er bei längerem Leben mit seinem bereits erworbenen Schatze von Kenntnissen und seiner gewonnenen Fertigkeit im Denken die Wissenschaften schneller zu fördern im Stande sein würde, als der junge Mann, der an seine Stelle eintritt und erst diese Mittel sich mühsam von Neuem erwerben muss; so steht dieser Betrachtung auf der andern Seite das Beispiel Kant's entgegen, der nicht blos in dieser Schrift, sondern auch bei seiner spätern kritischen Philosophie von bestimmten Voraussetzungen sich nicht frei zu machen vermochte, obgleich dieselben, trotz allen sonst angewandten Scharfsinns das End-Resultat verfälschten und Kant die Wahrheit nicht voll erreichen liessen. An solchen Voraussetzungen, ja Vorurtheilen leidet aber mehr oder weniger jeder Mensch; in jedem einzelnen ist deshalb ein Hemmniss enthalten, welches ihn in Fortbildung der Wissenschaft an der Erreichung der vollen Wahrheit hindert. Deshalb kann diese nur durch das Zusammenwirken Vieler, sei es gleichzeitig, oder einander folgend, erreicht werden, da nur auf diesem Wege die den Einzelnen hemmenden Vorurtheile durch die Andern beseitigt und damit allmählig die reine Wahrheit erreicht werden kann, während der Einzelne, wenn er auch das Alter von Methusalem erreichte und ungeschwächte Geisteskräfte behielte, niemals vermöchte, von diesen Vorurtheilen sich so voll zu befreien, wie es die Natur bei Bildung anderer Individuen von selbst erreicht.

Ende.

IV.

Die Frage: Ob die Erde veralte? physikalisch erwogen.

1754.

(Bd. XLIX. Abth. 2, S. 233.)

Dieser Aufsatz ist zuerst in den Königsberger wöchentlichen Frage- und Anzeigungsnachrichten Stück 32—37 Jahrgang 1754 erschienen und offenbar hiernach nicht blos für die Gelehrten, sondern für das grössere Publikum bestimmt gewesen. Die Abfassung desselben fällt noch in die Periode, wo Kant Hauslehrer, und zwar damals bei der Graf Kaiserling'schen Familie war; erst im September 1755 habilitirte er sich als Privatdozent bei der Universität Königsberg.

Der Aufsatz mag für jene Zeit seinen Werth gehabt haben; jetzt ist er durch die Fortschritte der Astronomie, Geologie und Chemie gänzlich antiquirt.

Kant behandelt die hier gestellte Frage mehr physikalisch, wie philosophisch; es wird sogar auf die biblische Offenbarungslehre Rücksicht genommen. Indess ist selbst im physikalischen Sinne der Gegenstand nicht umfassend genug behandelt. So wird die Frage, ob auch die physikalischen und die chemischen Elemente mit den ihnen anhaftenden Kräften, aus welchen die Erde und die auf ihr befindlichen Körper bestehen, veralten oder untergehen können, nicht berührt. Die moderne Physik, welche die Ewigkeit dieser Elemente und die Unvergänglichkeit der in der Welt vorhandenen Menge von Kraft und Stoff annimmt, kann ein Veralten oder Vergehen der Erde in diesem Sinne nicht anerkennen. Es kann sich also nur um das Veralten der Verbindungen dieser Elemente handeln, wie sie gegenwärtig auf der Erde bestehen. Hier ist aber schon der Begriff des Veraltens, auch abgesehen von dem Zeitablauf, nicht passend, weil dieser Begriff nur von dem Wachsen und Absterben der Organismen abgenommen ist und für die unorganischen

Bildungen nicht passt oder in einem ganz veränderten Sinne genommen werden muss. Kant bleibt in dieser Hinsicht schwankend. Er spricht S. 238 von „einem Veralten der Natur“, von „der Ermattung ihrer Kräfte. „Alle Naturdinge sollen zur Vollkommenheit aufsteigen „und dann sich wieder ihrem Untergange nähern.“ Dann wird aber doch der Beweis dafür nur von den Pflanzen und Thieren hergenommen. — Die S. 239 und 240 entwickelten geologischen Ansichten über die Entstehung und Ausbildung der Erde bedürfen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft vielfacher Berichtigung; indess muss der Leser deshalb auf die betreffenden Handbücher verwiesen werden; hier kann nur Einzelnes berührt werden. So ist es unrichtig, wenn Kant die Fruchtbarkeit der Erde nur von ihrer letzten noch gegenwärtigen Periode datirt; sie war in den frühern Perioden in Bezug auf Pflanzen und Thiere eine viel grössere, wie die vielen Kohlenlager und die Versteinerungen, desgleichen einzelne Gebirge, welche nur aus Resten von mikroskopischen Organismen bestehen, beweisen. Deshalb passt es auch nicht, für die gegenwärtige Periode das männliche Alter (S. 241) anzunehmen. Ebenso irrig sind die Ansichten über das höhere Alter und schnellere Verderben der höhern Gegenden der Erde. Die Alpen der Schweiz gehören zu den jüngern Formationen der Erdoberfläche.

S. 243 wendet sich Kant zu den einzelnen Ursachen, aus denen man ein Veralten der Erde damals ableiten wollte. Hier wird der Sinn des „Veraltens“ so gefasst, dass die Erde ihre Bewohnbarkeit für die Menschen damit verliere; ein Sinn, der von einem höhern Standpunkte aus sich um so weniger rechtfertigt, als nach der heutigen Lage der Wissenschaft anzunehmen ist, dass bei einer solchen Veränderung an Stelle des Menschen andere, vielleicht noch vollkommener organisirte Geschöpfe sich bilden werden. Nach der durch die Geologie ermittelten Geschichte der Erdbildung haben sich in jeder Periode derselben Organismen gebildet, welche den Bedingungen dieser Periode entsprachen; mit jeder neuen Periode haben diese Organismen eine im Vergleich zur menschlichen Natur vollkommenere Organisation erlangt, und wenn deshalb die Menschengattung das Ende

der gegenwärtigen Periode nicht überleben sollte, so ist nach diesen Vorgängen anzunehmen, dass in der nächsten Periode noch vollkommenere Wesen sich entwickeln werden und deshalb ein Veralten der Erde aus ihrer später zu befürchtenden Unbewohnbarkeit für den Menschen sich nicht rechtfertigt.

Der von der Abnahme des Salzgehalts entnommene Grund (S. 245) wird zwar von Kant nicht anerkannt; allein die von ihm versuchte Widerlegung ist falsch, da die neuere Geologie die Salzigkeit des Meerwassers aus chemischen Abscheidungen, die in den frühesten Perioden Statt gehabt, und nicht aus dem Zufluss der Ströme erklärt.

Der zweite Grund, aus dem angeblichen Steigen des Meeres entlehnt, wird von Kant S. 248 richtiger als ein nur partieller anerkannt. Die Anschwemmungen der Flüsse bilden nur die bekannten Delta's an deren Mündung, sind aber zur Steigerung des Niveaus des Weltmeeres zu klein. Wenn aus Italien und Norwegen anscheinend entgegengesetzte Erfahrungen beigebracht werden, so lassen sich diese viel besser aus einem Senken und Heben gewisser Landstrecken vermöge vulkanischer Einwirkungen erklären.

Aehnliche Umstände mögen die Vorgänge herbeiführen, welche in dem dritten Grunde zusammengefasst sind, wonach das Meer allmählig austrocknen soll. Was Kant hier sagt, ist nur zu einem geringen Theile richtig. Es ist wahrscheinlich, dass die Wässer nicht so tief in die Erde eindringen, um das noch glühende Innere zu erreichen; jedenfalls sind dies nur seltene Fälle, die überdem mit dem Rauch und Auswurf der feuerspeienden Berge und Erdbeben sich ausgleichen. Alle übrigen Einsickerungen treten mit Hülfe des hydraulischen Druckes und der anziehenden Kraft der Haarröhrchen als Quellen wieder an der Oberfläche hervor. Richtig ist, dass die Gebirge durch den Prozess der Verwitterung fortgehend an ihrer Aussenseite zerbröckeln und diese Lösungen durch den Regen und die Ströme in die Ebene hinabgeführt werden. Indess bleibt diese Verminderung der Höhen in Verhältniss zu ihren Massen ausserordentlich gering, und die Wirksamkeit dieser Ursache muss immer mehr abnehmen, jemehr der

Gegensatz zwischen Gebirge und Ebene sich mindert. Es kann deshalb auch aus diesem Umstande nicht die zerstörende Wirkung gefolgert werden, die Kant S. 253 annimmt. Das, was Kant S. 254 über den vierten Grund, den *Spiritus rector* sagt, ist noch ein Rest von den Lebensgeistern des Descartes, welche bei diesem und in der Scholastik die Verbindung zwischen Seele und Leib vermittelten. Später hat man daraus die Lebenskraft gemacht. Die neuere Wissenschaft hat sich all dieser Begriffe entledigt und erkennt keine andere Kraft an, als die an den Atomen oder Molekülen haftenden physikalischen und chemischen Kräfte; die Vorgänge in den Organismen sucht sie aus einer besonders verwickelten Verbindung dieser Atome und ihrer Kräfte abzuleiten, und der Materialismus dehnt dies selbst auf die geistigen Zustände bei den Thieren und Menschen aus. Es ist auffallend, dass Kant hier noch jene Meinung von einem sogenannten subtilen materiellen Weltgeist für wahrscheinlich hält und durch historische Data (S. 255) zu bestätigen sucht, welche freilich selbst als wahr nicht anerkannt werden können.

Nach dem jetzigen Stand der Wissenschaften kann die Frage von dem Veralten der Erde in dem Sinne Kant's viel bestimmter verneint werden, als es von ihm geschehen ist. Die Zustände der Erde selbst sind gegenwärtig der Art, dass eine totale Veränderung ihrer Oberfläche und der Bedingungen für das Bestehen der Organismen aus irdischen Ursachen und Kräften in keiner Weise abzusehen ist. Zwischen der Pflanzen- und Thierwelt besteht eine Ausgleichung, wobei jedes durch das, was es für seine Existenz verbraucht, für das Andere die Bedingungen von dessen Existenz wieder herstellt. Das innere Feuer der Erde nimmt nicht zu, sondern ab, da die Erkaltung ihrer Rinde noch immer fortschreitet, mithin diese Rinde immer stärker und widerstandsfähiger wird. Dagegen folgt aus den gegenwärtig in der Astronomie und Physik geltenden Gesetzen, dass die Bewegung der Erde in der tangentialen Richtung durch den Widerstand des in dem ganzen Himmel verbreiteten Lichtäthers allmählig abnehmen und sie damit in immer schnellern Rotationen der Sonne sich nähern und zuletzt in sie stürzen muss. Dieses Ende ist mathematisch ge-

wiss: allein die Zeit bis zu seinem Eintritt ist viele Millionen von Millionen Jahren entfernt und kann deshalb für das menschliche Geschlecht in den nächsten Jahrtausenden als unendlich weit entfernt gelten. Dagegen wird die Gefahr des Zusammentreffens mit einem Kometen jetzt nicht mehr als eine solche angesehen, aus der eine Revolution für die Erde hervorgehen könnte; es ist sogar wahrscheinlich, dass die bewohnte Erde bereits mehrmals durch Kometennebel hindurchgegangen ist, ohne dass die Menschen es bemerkt haben. Im Uebrigen ergiebt die Astronomie, dass die Elemente der Planetenbahnen unseres Sonnensystems, namentlich die grosse Axe, die Exzentrizität und die Neigung dieser Bahnen constante Grössen sind, welche von keiner sonst in deren Umlauf eintretenden Veränderungen berührt werden, und dass deshalb dieses System in sich selbst und abgesehen von dem Widerstande des Weltäthers, so beschaffen ist, dass es die Bedingungen einer ewigen Dauer in sich trägt. Es ist daher die Frage nach dem Untergange der Erde oder nach ihrem Veralten aus dem Gedankenkreis der gebildeten Welt immer mehr zurückgetreten und sie hat heut zu Tage für das Publikum nicht mehr das Interesse, was sie für Kant's Zeitgenossen gehabt haben mag.

V.

Untersuchung der Frage, ob die Erde in der Umdrehung um ihre Achse eine Veränderung erlitten habe.

1754.

(Bd. XLIX. Abth. 2, S. 257.)

1. S. 265. Dieser Aufsatz Kant's ist zuerst in den Königsberger Frage- und Anzeigungs-Nachrichten No. 23 und 24 des Jahres 1754 erschienen. Den Anlass dazu hat ihm die auf den Titel bemerkte Preisaufgabe der

Berliner Akademie der Wissenschaften gegeben; allein die Schrift selbst ist nicht als eine Mitbewerbung um diesen Preis anzusehen, vielmehr hat sie Kant, wie die Einleitung ergiebt, gar nicht zu dem Behufe der Akademie eingesendet. Ihre Abfassung fällt in dieselbe Zeit, wie die der vorgehenden Schrift, während welcher Kant sich noch als Hauslehrer bei der Graf Kaiserling'schen Familie befand.

Man kann die gestellte Aufgabe bei ihrer mangelhaften Fassung leicht missverstehen. Es handelt sich dabei nicht um eine Veränderung der Erdachse selbst, wodurch die Pole an andere Punkte der Erde zu liegen gekommen wären; es handelt sich auch nicht um eine Veränderung in der Neigung der Erdachse zur Ekliptik, auch nicht um eine Veränderung in der Richtung der Achse gegen den Fixsternhimmel, sondern nur um die Frage, ob die Umdrehungsgeschwindigkeit der Erde um ihre Achse, also die Länge des Sterntages eine Veränderung erlitten habe; wenigstens behandelt Kant hier die Frage nur in diesem Sinne. Nach den spätern Fortschritten der Astronomie gilt es jetzt als unzweifelhaft, dass die Drehungsachse der Erde, seitdem sie in ihrem flüssigen Zustande die Gestalt eines Ellipsoids gewonnen hatte, sich niemals wieder verändert hat, und dasselbe gilt für die Länge des Tages oder die Zeit der Umdrehung der Erde von der Kulmination eines Fixsternes bis zu dessen nächsten Kulmination, d. h. für die Länge des Sterntages. Da bekanntlich auch die grossen Achsen der Planetenbahnen zu den unveränderlichen Grössen in unserm Sonnensystem gehören, und daraus die unveränderliche Dauer ihrer Umlaufszeiten um die Sonne folgt, und da diese Umlaufszeit seit der Zeit der Griechen für die Erde genau in derselben Zahl von Tagen und Bruchtheilen desselben ausgedrückt werden kann, so erhellt, dass auch die Länge des Sterntages sich nicht im Mindesten verändert haben kann, sondern dass diese Länge ebenfalls zu den unveränderlichen Grössen unseres Sonnensystems gehört. Wenn nun Kant in diesem Aufsatze aus der Ebbe und Fluth des Meeres eine abnehmende Schnelligkeit in der Umdrehung der Erde und somit eine zunehmende Tageslänge zu beweisen sucht, so erhellt schon aus jenen sichern astronomischen Rechnun-

gen, dass in seinem Beweise ein Fehler enthalten sein müsse; und dieser ist auch leicht nachzuweisen. Kant fasst die Fluth des Meeres als ein Fliessen des Meeres in horizontaler Richtung auf und leitet daraus den Anstoss desselben gegen die Küsten ab, welcher die Rotation vermindern solle; allein die Fluth ist vielmehr eine perpendikuläre Erhebung und die Ebbe eine solche Senkung des Meerwassers, wobei mithin ein Stoss gegen die Küste in wagerechter Richtung nicht Statt hat. Allerdings gehört zu dieser Erhebung ein Zufliessen des Wassers von den Seiten; allein die dazu erforderliche Wassermasse wird der Fluthwelle entnommen, welche unmittelbar neben ihr östlich eben bestanden hat. Deshalb veranlasst die Ebbe und Fluth nur eine geringe horizontale Bewegung des Wassers, und diese ist unendlich schwächer, als Kant sie berechnet und deshalb auf die Rotation der Erde ohne Einfluss. Noch weniger gilt seine Beweisführung für den Meeresgrund; denn die Ebbe und Fluth oder die dadurch bewirkte Bewegung des Wassers geht gar nicht bis zu diesem Grund hinab, sondern erlischt gewöhnlich schon in einer Tiefe von 50 Fuss.

Deshalb sind auch die von Kant für die Rotation des Mondes aus seiner Annahme gezogenen Folgerungen nicht begründet. Da der Zeitraum der Umdrehung des Mondes um seine Achse mit der Zeit seiner Umdrehung um die Erde zusammenfällt und wir deshalb nur immer die eine Seite des Mondes zu sehen bekommen, so erklärt die neuere Astronomie dies aus der starken Anziehung der Erde auf den Mond, während er noch in flüssigem Zustande sich befand. Dadurch ist die grosse Achse des Mondelipsoids gegen die Erde gerichtet und wird bei seinem Umlauf um die Erde immer in dieser Richtung durch die Anziehung der Erde erhalten und erst dadurch die Rotation des Mondes um seine Achse hervorgebracht.

Die am Ende des Aufsatzes versprochene Kosmogonie ist die 1755 erschienene Schrift Kant's unter dem etwas veränderten Titel: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Bd. XLIX. Abth. 1. S. 1—169.).

VI.

Einige kurzgefasste Betrachtungen über das Feuer.

1755.

(Bd. XLIX. Abth. 2. S. 267.)

1. Titel. S. 267. Diese Abhandlung ist von Kant als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde lateinisch abgefasst und am 17. April 1755 der philosophischen Fakultät in Königsberg, eigenhändig von ihm geschrieben, überreicht worden. Da dergleichen Dissertationen damals nicht gedruckt zu werden pflegten, so war dieselbe bis zu Kant's Tode bei den Fakultätsakten verblieben und ist erst im Jahre 1838 von Professor Schubert wieder aufgefunden und dann in die von ihm und Rosenkranz veranstaltete Ausgabe der gesammten Werke Kant's mit aufgenommen worden. Eine zweite, mit dem Originale übereinstimmende Handschrift dieser Dissertation hat der Buchhändler Nicolovius in Königsberg von einem Verwandten Kant's erworben und bei dem Verkauf der Nicolovius'schen Buchhandlung ist sie in den Besitz des Buchhändler Modes in Leipzig gekommen, von welcher der Abdruck der Dissertation in der ersten Hartenstein-Ausgabe von Kant's Werken 1838 entnommen worden ist.

Der Inhalt der Schrift zeigt, dass sich Kant in diesem, wie in den vorhergehenden Jahren vorzugsweise mit Naturwissenschaften und Mathematik beschäftigt gehabt hat. Die Dissertation sollte Kant dem Weg zur akademischen Laufbahn ebnen, und im Herbst desselben Jahres begann er auch seine Vorlesungen als Privatdozent an der Universität in Königsberg.

Die hier gelieferte Uebersetzung des lateinischen Originals ist von dem Herausgeber der phil. Bibl. gefertigt.

2. Abschn. 1. Lehrsatz 1. S. 270. Die Lehre von Descartes ist hier im Lehrsatz 1 nicht richtig wieder-

gegeben. Descartes sagt in seinen Prinzipien der Philosophie Th. II. § 54 (Bd. XXVI. 77): „Daraus kann man „abnehmen, dass die Körper, die in viele kleine Theilchen „getrennt sind, welche sich in unterschiedenen Bewegun„gen befinden, flüssig sind; dagegen die, deren sämmt„liche Theile ruhig neben einander bestehen, fest sind.“ Descartes führt dies dann in den folgenden Paragraphen weiter aus. Der Aggregatzustand des Flüssigen wird also von Descartes nicht aus dem „möglichst geringen Zusammenhange seiner Theilchen“ erklärt, sondern aus einer Bewegung dieser Theilchen. Deshalb ist auch die Ausführung Kant's, die an sich richtig ist, nicht geeignet, die Ansicht des Descartes zu widerlegen. In Folge der neuern Wärmetheorie nimmt man an, dass der Flüssigkeitszustand aus einer Bewegung der Moleküle des warmen Körpers besteht, wobei diese Theile sich leicht verschieben, aber wo die abstossende Kraft der Moleküle noch nicht gross genug ist, um dieselben völlig von einander zu entfernen; erst bei der Gasform tritt diese letztere Bewegung ein. Die neuere Theorie ist also zu Descartes Ansicht zurückgekehrt, welche nur insofern modifizirt worden, als ein leerer Raum zwischen den Molekülen und eine in die Ferne wirkende Kraft jetzt angenommen wird, was von Descartes Beides nicht zugelassen wird.

3. Abschn. 1. Lehrs. 2. S. 271. Auch hier ist die nächste Folgerung Kant's richtig. Das Flüssige hat bekanntlich die Eigenthümlichkeit, dass der Druck, den es an einem Theile seiner Oberfläche erleidet, sich nach allen Richtungen gleich stark verbreitet, während bei festen Körpern dies nicht der Fall ist, wo z. B. der Druck auf einen Stein nur nach Unten wirkt, aber nicht nach dessen Seiten, während bei einem Glase Wasser die Seitenwände des Glases denselben Druck erleiden, wie der Boden. Die Erklärung dieser an sich höchst wunderbaren Vervielfältigung eines Druckes hat ihre Schwierigkeiten, und Kant hat Recht, dass sie durch die, dem Descartes von ihm zugeschriebene Annahme nicht erklärt werden kann. Er nimmt deshalb Seinerseits einen elastischen Stoff zu Hilfe, der sich zwischen den Wassertheilchen befinden und diese Wirkung vermitteln soll. Allein

man sieht, dass damit die Hauptsache umgangen wird. Es ist damit diese sonderbare Eigenschaft des flüssigen Aggregatzustandes der Körper nicht aus den Gesetzen der Mechanik erklärt, sondern nur auf einen andern Stoff übertragen. Wenn ein elastischer Körper diese Eigenschaft hat, so wäre er selbst flüssig und es träte die Frage von Neuem hervor: Wie ist diese Eigenschaft bei dem elastischen Körper zu erklären; eine Aufgabe, deren Lösung indess Kant schuldig bleibt. An sich rechnet man elastische Körper nicht zu den flüssigen, z. B. den Kautschuk; ihr Wesen liegt nicht in dieser Vertheilung des Drucks nach allen Richtungen, sondern in der Wiederherstellung ihrer Gestalt, wenn die drückende Kraft nachlässt.

4. **Abschn. I. Lehrs. 3. S. 272.** Der Beweis ist hier zweideutig. Einmal kann man ihn darin finden, dass die harten Körper flüssig gewesen sind, und als flüssige nach Lehrs. 2 den elastischen Stoff zwischen sich behalten haben, mithin diesen auch bei der Verhärtung noch haben müssen, da man nicht ersehen kann, wie er aus ihnen gewichen sein sollte. Der Beweis kann aber auch darin liegen, dass harte Körper nach dem Grade ihrer Temperatur im Volumen zu- und abnehmen, was nur möglich sei, wenn ihre Theile einander nicht berühren, also ein Raum übrig ist, innerhalb dessen sie sich noch mehr einander nähern können. Man bemerkt leicht, dass der Beweis in beiden Beziehungen nicht zureicht; denn in erster ist die Möglichkeit, dass der elastische Zwischenstoff bei der Erstarrung habe entweichen können, nicht widerlegt, und in letzterer erhellt, dass für die Verringerung des Volumens harter Körper schon ein leerer Raum zwischen ihren Molekülen genügt; soll dagegen dieser leere Raum wieder durch einen, wenn auch elastischen Stoff, ausgefüllt sein, so wiederholt sich die Frage, wie zunächst dieser Stoff sich verkleinern könne? Es muss deshalb dieser Stoff selbst wieder in feste Moleküle und Zwischenräume zerlegt werden, für welche Kant dann wieder einen elastischen Stoff setzen müsste, was zu einer Reihe ohne Ende führen würde.

5. **Abschn. I. Lehrs. 4. S. 275.** Auch dieser Beweis ist unzureichend. Zunächst erklärt sich die stärkere An-

ziehung der Elemente *a* und *c*, auch ohne Zwischenstoff, schon durch die stärkere Anziehung von *b*, was jetzt in einer entsprechenderen Richtung sie anzieht; man braucht also auch hier zur Erklärung keines Zwischenstoffes. Sodann leitet Kant selbst die Festigkeit des Fadens nicht von diesem Zwischenstoff, sondern von der Anziehung seiner Elemente ab; nicht dieser Zwischenstoff, sondern die durch das Gewicht veränderte Stellung der Elemente hat deren Anziehung und somit die grössere Festigkeit des Fadens bewirkt. Dessenungeachtet behandelt Kant diesen Zwischenstoff auch als Band, welches den Zusammenhang dieser Elemente vermittelt. Dies sind Widersprüche, welche die Kraft des versuchten Beweises aufheben. Die moderne Naturwissenschaft leitet diese Erscheinung, welche Kant hier behandelt, aus der Wirkung der Molekularkräfte her, welche nur innerhalb sehr kleiner Entferungen wirksam sind; deshalb reisst der elastische Faden, so wie diese Grenze überschritten wird. Dagegen mag die Zunahme des Widerstandes bis zu diesem Punkte sich aus einer veränderten Lage der Moleküle, vielleicht in der sinnreichen, von Kant angedeuteten Weise erklären; sie kann aber auch aus einem, in einem verschiedenen Verhältniss steigenden Grade der anziehenden und abstossenden Kräfte der Moleküle abgeleitet werden.

6. Abschn. I. Lehrs. 5. S. 277. Das in dem Lehrsatz erwähnte Gesetz ist das von dem berühmten, 1684 verstorbenen Mariotte entdeckte, aber nur für Gase gültige Gesetz. Wenn Kant dasselbe hier auch für die Ausdehnung harter, aber elastischer Körper, anzuwenden sucht, so ist der von ihm versuchte Beweis unzureichend, weil hier alles auf die Textur der einzelnen harten Körper und den Grad ihrer Elastizität ankommt, und deshalb nicht angenommen werden kann, dass die Ausdehnung derselben bei ihrer Annäherung an die Wand immer in gleichem Maasse Statt haben werde.

7. Abschn. I. Zusatz. S. 278. Dieser Zusatz dient als Vorbereitung dafür, dass der bisher von Kant behandelte elastische Zwischenkörper der Wärmestoff oder das Caloricum sein solle. Diese Annahme galt bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts allgemein als die

richtige. Erst durch die Versuche von Rumford und Davy wurde ihre Unhaltbarkeit dargelegt und an deren Stelle die jetzt geltende Lehre begründet, wonach die Wärme nur ein accidenteller Zustand des Stoffes ist und in einer Bewegung seiner elementaren Moleküle besteht. Die Natur dieser Bewegung ist indess bis heute noch nicht genau festgestellt. Kant leitet zwar nach S. 279 die Wärme auch aus einer wellenförmigen Bewegung des Wärmestoffes ab; indess haftet seiner Lehre doch immer der Mangel an, dass er diese Oszillationen einem besondern Stoffe zutheilt und nicht den Molekülen des Weltäthers und der irdischen Körper, obgleich doch nur in dieser Weise die Erscheinungen der Wärme sich genügend erklären lassen.

8. Abschn. II. Lehrs. 6. S. 279. Die hier aufgeführten Erfahrungen entbehren der scharfen wissenschaftlichen Begrenzung, vorzüglich, weil Kant die Aggregatzustände und das Volumen der Körper nicht scharf unterscheidet. Indess stimmen sie im Allgemeinen mit dem, was die Wissenschaft noch heute als richtig anerkennt. Nur wird dies alles nicht aus „einer Gegenwart des Feuers“ abgeleitet, sondern man gebraucht dafür das Wort „Wärme“, da das Feuer nur als ein besonderer höherer Grad der Wärme gilt, der bei gasförmigen Körpern eintreten kann, und dann mit einer Lichterscheinung, oder lichterzeugenden Vibrationen des Aethers sich verbindet.

9. Abschn. II. Lehrs. 7. S. 280. Die Mängel dieses Lehrsatzes sind bereits in Erl. 7 und 8 angedeutet worden. Die Ausdehnung der Körper durch die Wärme erklärt man jetzt nicht durch den Zutritt eines elastischen Feuerstoffes, sondern durch eine verstärkte Bewegung der Körperatome, welche zu ihrer Entwickelung einen grösseren Raum gebraucht. Wenn kochende Flüssigkeiten trotz der ihnen durch das Feuer fortwährend zugeführten Wärme, doch eine constante Temperatur behalten, so liegt dies darin, dass die überfliessende Wärme einen Theil der Flüssigkeit in Gas, und sich damit in latente Wärme verwandelt, da das Gas eine weit höhere Wärmecapazität hat und dieser Wärme zu seinem Aggre-

gatzustande bedarf, welche mithin für das Gefühl und den Thermometer verschwindet. Das so in Gas verwandelte Wasser entweicht dabei an der Oberfläche der Flüssigkeit als Dampf in die Luft. Die Blasen entwickeln sich nicht aus der von Kant angegebenen Ursache, sondern weil die Gasentwickelung durch die erhöhte Temperatur im Stande ist, den auf der Flüssigkeit lastenden Luftdruck zu überwinden. Deshalb kocht Wasser auf hohen Bergen schon bei einer Temperatur, die in der Ebene dafür noch nicht zureicht.

10. Abschn. II. Lehrs. 8. S. 282. Was Kant hier Wärmestoff nennt, ist dasselbe, wie das, was er im Lehrs. 7 Feuerstoff genannt hat. Indem Kant diesen Wärmestoff hier mit dem Lichtäther identifizirt und er die Wärme als eine oszillirende Bewegung desselben in Lehrsatz 7 dargelegt hat, steht Kant ganz auf den Standpunkt der heutigen Physik; nur die hier gegebene Begründung seiner Ansicht ist nicht die rechte. Auch fehlt bei ihm noch die Einsicht, dass die Wärme ebensowohl in Oszillationen des Lichtäthers, wie in Oszillationen der Körpermoleküle besteht. Indem Kant sie nur auf jene beschränkt, bleibt er in der Annahme eines besondern Wärmestoffs befangen.

11. Abschn. II. Lehrs. 9. S. 285. Die Methode, um die Stosskraft der durch die Wärme in Gas verwandelten Wasseratome zu messen, ist neuerlich erheblich verbessert worden und es hat sich ergeben, dass z. B. die Luft bei gleichbleibendem Druck durch eine Erwärmung auf 273 Centesimalgrad das Doppelte ihres Volumens bei 0 Grad erlangt und dass umgekehrt das Gewicht, was auf eine Luftsäule haftet, verdoppelt werden muss, wenn die Luft trotz einer Erwärmung von 0 zu 273 Grad das gleiche Volumen behalten soll. Hieraus kann dann die bewegende Kraft der Gase je nach ihrer Temperatur berechnet werden.

Wenn indessen Kant diese Ergebnisse auch auf die Kraft ausdehnt, mit welcher flüssige und feste Körper der ausdehnenden Kraft des in ihnen eingeschlossenen Aethers entgegenwirken, so ist dies unrichtig; da bei jenen Versuchen mit Gasen es sich um die

Stosskraft der Gas-Atome und nicht der Aetheratome handelte. Kant verwechselt Beides deshalb, weil er, wie erwähnt, die Wärme nur aus einer Bewegung der Aether- und nicht auch der Körper-Atome ableitet, während die moderne Physik die Bewegung beider Atome als Wärme gelten lässt.

12. Abschn. II. Lehrs. 10. S. 288. Die Ausführungen hier beruhen auf der falschen Annahme, dass die Elemente des Wasserdampfes aus Bläschen bestehen; allein diese Bläschen sind schon Wasser in seinem flüssigen Zustande. Als Gas ist das Wasser ohne solche Formation seiner Atome, vielmehr hat in diesem Aggregatzustande das Wasser durch die verstärkte Bewegung seiner Atome, welche sich als Hitze bemerkbar macht, die Kohäsionskraft ganz überwunden und die Atome fliegen nun in allen Richtungen davon, und zwar wie man jetzt annimmt, in geradliniger Bewegung. Daraus leitet man jetzt die bewegende Kraft des Dampfes ab; seine Atome stossen, durch die Hitze von der Kohäsionskraft befreit, mit Gewalt gegen die sie einschliessende Hülle, und sie vermögen unter diesen Umständen durch ihre Menge und Schnelligkeit die stärksten eisernen Dampfkessel zu sprengen und die schweren Stempel der Cylinder bei den Dampfmaschinen zu heben.

Unter diesen Umständen bedarf es nicht der nähern Prüfung der von Kant hier aufgestellten Hypothese, die überdem ziemlich unverständlich vorgetragen ist.

13. Abschn. II. Lehrs. 11. S. 291. Diese Ausführungen sind voll Irrthümer, da damals die Bestandtheile der Luft ($^1/_5$ Sauerstoff, beinahe $^4/_5$ Stickstoff und ein geringer Theil Kohlensäure) noch nicht bekannt waren und man überhaupt über die Natur der Luft noch völlig falsche Vorstellungen hegte, so dass Kant sie als die feinste Ausdünstung der durch die ganze Natur verbreiteten Säure ansieht. Ebenso sind die Erscheinungen bei dem Verpuffen des Salpeters nicht Folgen der durch die Entzündung aus ihm heraus getriebenen Luft, sondern der Salpeter löst sich durch die Erhitzung in die Gasarten seiner Elemente auf, welche sich zum Theil mit dem Sauerstoff der Luft verbinden und durch ihre plötz-

liche Ausdehnung bei dem Uebergang aus dem festen in den gasförmigen Zustand jene Kraft entwickeln, die an dem Schiesspulver bekannt ist und in der Luft jene Luftwelle erregen, welche von dem Gehör als Knall empfunden wird.

14. Abschn. II. Anmerk. S. 292. Die Gültigkeit des Mariotte'schen Gesetzes hat allerdings seine Grenzen, wo Volumen und Druck nicht mehr in constantem umgekehrten Verhältniss zu einander stehen; indess gilt dasselbe doch noch für Luft unter $^1/_3$ des Atmosphärendrucks, und wenn es unter schwächerem Druck abnimmt, so kann dies in jedem Falle nicht so wie Kant hier versucht, erklärt werden, da das Unwahre dieser seiner Hypothese bereits in Erl. 13 dargelegt worden ist.

15. Abschn. II. Lehrs. 12. S. 294. Die Flamme unterscheidet sich von der dunklen Wärme nur durch das bei ihr hinzutretende Licht; die Flamme entwickelt sich nur an Körpern, nachdem sie die Aggregatform des Gases angenommen haben, und nur bei sehr hoher Temperatur; daher rührt auch die Beweglichkeit und das Aufsteigen der Flamme; es sind die glühenden Atome der aufsteigenden Gase. Die Lichterscheinung dabei geht aus den stärkern Aetherschwingungen hervor. Daraus erklären sich zur Genüge alle die von Kant bemerkten Abweichungen der Flamme. Ihre grössere Hitze bewirkt die schnelle Umwandlung der ihr benachbarten Theile des brennenden Körpers in Gasform, welche dann, weil sie nach allen Seiten geschieht, die Flamme vergrössern und vermehren. Beim Kochen erreicht das Wasser-Gas noch nicht die zum Leuchten nöthige hohe Temperatur; auch leuchten viele Gasarten nicht so stark, wie die in ihnen schwebenden Kohlenatome; deshalb beruht das helle Licht unserer Lampen und Leuchtgase nicht auf der Flamme des dabei verbrennenden Sauerstoffs und Wasserstoffs, sondern auf dem Glühen der in ihnen enthaltenen Kohlenatome, ehe sie mit dem Sauerstoff sich zu Kohlensäure verbinden.

16. Abschn. II. Schluss. S. 294. Kant scheint in späterer Zeit selbst von der Unhaltbarkeit der in dieser

Schrift aufgestellten Hypothesen sich überzeugt zu haben; denn er erwähnt nirgends in seinen spätern Schriften die hier aufgestellten Ansichten. Trotzdem verdient die Schrift für ihre Zeit und für die Erkenntniss der Geisteskraft ihres Verfassers und des Ganges seiner geistigen Entwickelung alle Beachtung. Die philosophische Richtung, welche Kant selbst bei seinen reinen physikalischen Untersuchungen immer einhielt, tritt hier, wie in der folgenden Schrift über die Monaden, deutlich hervor. Es sind die äussersten und letzten Enden, bis zu welchen Kant hier die Naturerscheinungen verfolgt, und namentlich ist es die Begründung der Atomenlehre und die strenge geometrische und mechanische Ableitung der konkreten Erscheinungen aus Construktionen der Atome, welche ihn in jener Zeit viel beschäftigt haben. Er suchte hier zu festen Resultaten zu gelangen, indem er fühlte, dass erst dann die atomistische Physik ihre sichere Grundlage erlangt haben werde. Und gerade diese letzten Grundlagen sind es auch heute noch, um welche die Untersuchungen der philosophischen Naturforscher sich bewegen, und wo trotz der sonstigen grossen Fortschritte der Naturwissenschaft noch ziemlich dieselbe Dunkelheit und Unsicherheit besteht, wie zur Zeit, wo Kant diese Dissertation verfasste. Noch heute ist man beispielsweise über die Natur der Bewegungen der Atome bei den flüssigen und gasförmigen Zuständen der Körper noch in Ungewissheit und schwankt zwischen geradlinigen, kreisförmigen und oszillirenden Bewegungen derselben.

Diese Schrift Kant's scheint bei der Fakultät in Königsberg keinen Eindruck gemacht zu haben; es fehlte bei ihr damals ein Mann, der für diese schwierigen Fragen die nöthigen Kenntnisse und ein lebhaftes Interesse gehabt hätte; die Schrift blieb deshalb ungedruckt und in den Akten vergraben, bis sie erst Schubert in seiner Ausgabe der Kant'schen Werke zu einer Zeit zum Druck beförderte, wo sie freilich von der Wissenschaft bereits völlig überholt worden war.

VII.

Die physische Monadenlehre.

1756.

(Bd. XLIX. Abth. 2. S. 195.)

1. Titel. S. 195. Auch diese Dissertation ist von Kant lateinisch abgefasst worden, und die hier gelieferte Uebersetzung ist von dem Herausgeber gemacht. Es muss hier zunächst ein Versehen in der Uebersetzung verbessert werden. Das Original hat die Worte: *Dissertatio publica pro loco habenda;* allein da Kant damals noch Privatdozent war und noch keinen *locus* in der Fakultät einnahm, so wurden in den für den Akt ausgegebenen Exemplaren diese Worte mit einem Papierstreifen überklebt. Jedenfalls darf es deshalb in der Uebersetzung nicht heissen: „behufs Erlangung der Erlaubniss zu Vorlesungen", sondern „in seiner amtlichen Stellung" oder „behufs Erlangung einer Anstellung". Nach einer Verordnung Friedrich II. sollte nämlich bei der Universität in Königsberg kein Privatdozent früher zum ausserordentlichen Professor vorgeschlagen werden, bevor er nicht dreimal öffentlich disputirt hatte. Das erstemal war dies von Kant 1755 unter Zugrundelegung der Dissertation über die Prinzipien der metaphysischen Erkenntniss (Bd. XXXIII. S. 1) geschehen. Die jetzige Dissertation sollte der zweiten Disputation zur Grundlage dienen. Die Schrift ist zuerst in Königsberg in der akademischen Buchdruckerei 1756 in Quart erschienen. Der unter den Opponenten genannte Borowski studirte damals Theologie in Königsberg und starb 1831 als einziger evangelischer Erzbischof des Preussischen Staats.

2. Vorwort. S. 299. Indem Kant hier die physische Monadenlehre vortragen will, ist sein Begriff der Monade ein anderer, als bei Leibnitz. Nach diesem sind die Monaden unräumliche, nur formelle Atome, gleichsam

metaphysische, aber an und für sich *realiter* existirende Punkte *(points de substance)*, welche mittelst des Begriffs der Kraft zu definiren sind, und welche ähnlich, wie die Seele Prozeptionen und ein Begehren an sich haben. Deshalb ist bei Leibnitz jede Monade ein Spiegel des Universums. All' diese Bestimmungen lässt Kant bei seinen physischen Monaden unbeachtet, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird; indess ist sein Grundbegriff der Monade, die Einfachheit, dennoch von Leibnitz entlehnt. Die Andeutungen in dem Vorwort werden durch die Dissertation selbst deutlich werden.

3. Abchn. I. Satz I. 2. S. 300. Der Satz 2 wird beinahe wörtlich in der Kritik d. r. V. als Thesis der zweiten Antinomie wiederholt. Kant hat dort selbst den Gegensatz als Antinomie daneben gestellt und dann später die Auflösung dadurch gegeben, dass er den Raum nur als die Form unserer Sinnlichkeit gelten lässt. Das Ungenügende dieser Auflösung ist indess bereits in den Erläuterungen zu diesen Stellen (B. III. 75) dargelegt worden. Die Täuschung bei diesen Antinomien entspringt vielmehr daraus, dass man blosse Beziehungsformen des Denkens zu seienden Bestimmungen der Dinge erhebt. So handelt es sich hier um das Zusammengesetzte; dies ist ohne Einfaches nicht denkbar; erst indem das Einfache sich verbindet, entsteht das Zusammengesetzte. Nun kann aber jedes Einfache wieder als ein Zusammengesetztes behandelt werden, und das Zusammengesetzte kann in Beziehung auf ein grösseres Zusammengesetztes wieder als ein Einfaches gelten. So ist das Blut in dem Menschen ein Einfaches, aus dem sich in Verbindung mit andern Elementen der menschliche Körper zusammensetzt; aber das Blut kann selbst wieder als ein aus Blutkörperchen und Blutwasser Zusammengesetztes behandelt werden. Man sieht also, dass Zusammengesetztes und Einfaches oder das Ganze und seine Theile blosse Beziehungsformen sind, welche das Denken beliebig wechseln und so ohne Ende fortsetzen kann, ähnlich wie man die Wirkung wieder als Ursache und die Ursache wieder als Wirkung nehmen kann. Nun sind aber diese Beziehungsformen nach ihren beiden Gegensätzen untrennbar; das Ganze kann nicht ohne

Theile vorgestellt werden, so wenig, wie die Ursache ohne Wirkung, und die Substanz ohne Accidenzen, und umgekehrt. Deshalb ist es falsch, wenn Kant sagt, man könne die Zusammensetzung wegdenken und es blieb dann das Einfache; vielmehr blieben dann weder das Ganze noch die Theile; beide Gegensätze dieser Beziehungsform verschwinden vielmehr dann und es bleibt nur ein seiender Gegenstand, über dessen wirkliche Trennbarkeit nur die Erfahrung entscheiden kann. Ebenso kann nur durch Erfahrung entschieden werden, wie weit diese wirkliche Theilung eines Gegenstandes fortgeführt werden kann. Die Theile, welche bisher nicht weiter haben getrennt werden können, gelten zwar als einfach, allein nur relativ, und es bleibt nicht ausgeschlossen, dass diese weitere Trennung später verwirklicht werden kann. Zur Erklärung der Natur und Entdeckung ihrer Gesetze ist nicht erforderlich, zu wissen, ob gewisse Bestandtheile in ihr absolut untheilbar sind oder nicht. Alle Naturgesetze, wie z. B. das der Gravitation, der molekülären Abstossung und Anziehung, der Oszillation und überhaupt die Gesetze der Mechanik, der Physik und Chemie sind nicht an die Untheilbarkeit der Gegenstände, für die sie gelten, gebunden. Das Absolut-Untheilbare ist deshalb durch Erfahrung nicht festzustellen; man kann nur sagen, dass eine weitere Theilung bis jetzt nicht hat erreicht werden können, aber nicht dass sie unmöglich sei. Auch würde, selbst wenn die Theilung keine Grenze hätte, wo sie aufhören müsste, deshalb der Stoff nicht verschwinden; denn die Theilung des Stoffes hebt nicht seine Ausdehnung nach allen drei Dimensionen auf und vermindert dieselbe auch nicht, denn die Theile enthalten zusammen die nämliche Ausdehnung, wie das Ganze. Deshalb folgt aus einer Theilung ohne Ende noch kein Verschwinden des Stoffes, indem die Zahl der Theile immer das ersetzt, was ihnen an Grösse abgeht. Durch keine Theilung können je die Dimensionen des Stoffes an sich vernichtet werden; es gilt hier für den Stoff genau dasselbe, wie für den Raum. So wenig wie eine Linie sich aus blossen Punkten zusammensetzt, so wenig kann sie durch Theilung in Punkte umgewandelt werden; jede Theilung führt, mag sie so weit fortgesetzt werden, als man

wolle, immer nur zu Linien; die eine Dimension der Linie kann selbst in ihren kleinsten Theilen nicht vernichtet werden. Der Fehler Kant's liegt darin, dass er „alle Zusammensetzung für aufhebbar“ nimmt. Diese Annahme ist in der Wirklichkeit unausführbar; man kann nur theilen; aber man kann nie wissen, ob die Theilbarkeit bei einem gewissen Punkte aufhöre oder nicht. Man kann auch nicht sagen, dass diese Theilbarkeit irgendwo aufhören müsse; denn die Natur des Stoffes, als blosse Raumerfüllung, wird durch eine auch noch so weit fortgesetzte Theilung nicht aufgehoben, und deshalb kann nicht behauptet werden, dass gewisse Theile die letzten sein müssten, wo die Zusammensetzung aufhöre.

Hiernach stellt sich als Ergebniss für diese Frage, von welcher die ganze weitere Ausführung in dieser Schrift bedingt ist, heraus: 1) dass „alle Zusammensetzung“ im blossen Denken zwar weggedacht werden kann, aber nur als Beziehungsform; diese Aufhebung berührt aber die seiende Natur der Körper nicht, und es bleiben bei dieser Aufhebung weder das Zusammengesetzte (Ganze), noch das Einfache (Theile), vielmehr verschwindet dann Beides, weil als Gegensätze der Beziehungsform eines ohne das andere nicht bestehen kann. So kann man auch die Beziehungsform der Ursachlichkeit bei der Betrachtung eines Gegenstandes ganz entfernen, allein es bleibt dann mit Beseitigung der Ursache nicht etwa die Wirkung, sondern Beides verschwindet und der Gegenstand wird dann nicht nach seiner Kausalität, sondern nach andern Beziehungen oder Eigenschaften betrachtet, z. B. nach seiner Gestalt, seinem Umfange, seiner Farbe u. s. w. 2) Nimmt man aber die Zusammensetzung als etwas Thatsächliches, so kann man nicht, wie Kant hier meint, alle Zusammensetzung in Gedanken beseitigen, vielmehr ist dann diese Zusammensetzung ein thatsächlich Geschehenes, was man nur durch thatsächliche Auflösung des Zusammengesetzten in seine Theile rückwärts verfolgen kann; diese thatsächliche Auflösung hat aber ihre Schwierigkeiten, und dem Menschen stehen nicht die Mittel zu Gebote, diese Auflösung bis zu ihrem letzten Ende auszuführen, d. h. wir haben niemals die Gewissheit, dass wir ein Einfaches oder nicht

weiter Theilbares erreicht haben. 3) Ebensowenig kann aus der Natur des Stoffes als der blossen Raumerfüllung geschlossen werden, dass seine Theilung eine Grenze haben müsse; denn durch solche Theilung wird, wenn sie auch noch so weit fortgesetzt wird, die raumerfüllende Natur des Stoffes und seiner Theile nicht aufgehoben. 4) Es ist überhaupt willkürlich, die Zusammensetzung als das erst Hinzukommende oder Spätere bei dem Stoffe zu setzen; man kann mit gleichem Rechte die Theilung als das erst Hinzukommende oder Spätere setzen. Der Stoff würde dann in seinem ursprünglichen Zustande ein Raumerfüllendes sein, was ebenso gut eine Theilung, wie eine Zusammensetzung ohne Grenze gestattet, weil weder das Theilen noch das Zusammensetzen die Natur des Stoffes, als blosse Raumerfüllung, aufhebt. 5) Nimmt man dagegen die wirklich vorhandenen Dinge, so ist die Frage, ob sie aus einfachen Theilen bestehen, oder nicht, weder *a priori* noch *a postereori* zu beantworten. Denn die wirklichen Körper bestehen nicht aus einem blos raumerfüllenden Stoff, sondern haben noch bestimmte Eigenschaften und Kräfte, von denen man nicht übersehen kann, wie weit sie eine Theilung nur bis zu einer gewissen Grenze gestatten oder nicht.

Damit ist der in Satz 3 behandelte Lehrsatz, dass alle Körper aus einfachen Theilen bestehen, widerlegt; man kann vielmehr weder diesen Satz noch sein Gegentheil als die Wahrheit behaupten; man kann nur sagen, eines oder das Andere muss sein, aber man kann nicht bestimmen, welcher Satz von beiden.

4. Abschn. I. Satz 3. S. 303. Hier wird die unbegrenzte Theilbarkeit des leeren Raumes geometrisch bewiesen. Es kann dies noch einfacher dadurch geschehen, dass durch die Theilung einer geometrischen Linie niemals ihre Ausdehnung in ihrer einen Dimension aufgehoben oder vermindert werden kann, wie bereits in Erl. 3 dargelegt worden ist. Deshalb hebt keine auch noch so weit fortgesetzte Theilung diese Dimension auf; die Theile werden nie zu Punkten und können deshalb immer weiter getheilt werden. Was aber von der Linie gilt, muss ebenso von den Flächen und Körpern

gelten, die ebenso wie die Linie durch die Theilung an ihren Dimensionen nichts verlieren können.

Eine andere Frage ist es aber, ob der wirkliche Raum, auch wenn er leer ist, eine solche endlose Theilung gestatte? Dem Realismus gilt auch der leere Raum als ein Seiendes, und wenn der Mensch auch keine Eigenschaft dieses Raumes kennt, welche diese endlose Theilung desselben hemmen könnte, so ist doch aus diesem Nichtwissen noch kein Schluss auf das Nicht-Sein einer solchen Eigenschaft zulässig. Es gilt deshalb für den leeren Raum derselbe Satz, wie für die ihn erfüllenden Körper; man kann die endlose Theilbarkeit beider weder behaupten noch leugnen, da hierzu die Erfahrung nicht hinreicht, und die Natur desselben beides gestattet.

Wenn Kant hier von physischen und geometrischen Linien spricht, so hängt dies damit zusammen, dass jene sich aus wirklich daseienden einfachen Dingen, nämlich den Monaden, zusammensetzen sollen, während letztere gar nichts Substanzielles vorstellen. Man könnte einwenden, dass eine aus Monaden gebildete physische Linie dem geometrischen Begriff der Linie widerspreche, weil sie sich nicht blos in einer, sondern gleich Körpern, nach allen drei Dimensionen ausdehne, wenngleich überwiegend nur nach einer; indess behandelt Kant die Monaden zwar als raumerfüllend, aber doch in eigenthümlicher Weise, d. h. unbeschadet ihrer Einfachheit, wie sich aus Satz 5 später ergeben wird.

5. Abschn. I. Satz 4. S. 303. Dieser Lehrsatz ist richtig, aber nur weil er tautologisch ist; denn in „dem ohne Ende Theilbaren“ ist bereits gesagt, dass das Theilen hier keine Grenze habe, d. h. dass kein Einfaches bestehe.

6. Abschn. I. Erl. S. 304. Kant giebt hier nähere Bestimmungen seiner Monaden und des leeren Raumes; jene sollen nicht unendlich kleine Theilchen der Körper sein. Dies ist zweideutig; der Gegensatz kann „endlich kleine“ Theilchen der Körper sein oder „gar keine Theilchen“ der Körper. Wie Kant dies eigentlich meint, ergiebt sich erst aus Satz 5, wo diese Frage näher behan-

delt wird. Wenn die Theilchen „unendlich“ klein wären, so würde allerdings jede endliche Zahl derselben noch keine endliche Grösse, d. h. noch keinen Körper geben. — Der hier aufgestellte Begriff des Raumes ist von Leibnitz entnommen; indess ist das Wort „Erscheinung“ schon ein Zusatz von Kant, welches an seine spätere Auffassung in der Kr. d. r. V. erinnert. Leibnitz nimmt den Raum lediglich als das äussere Verhältniss der Monaden zu einander, d. h. als eine reine Beziehungsform, welche kein Seiendes darstellt, und deshalb auch nicht „erscheinen“ kann.

Die „einfachen Elemente“ im Zusatz S. 304 sind nach der Anmerk. S. 300 dasselbe, wie die „Monaden“.

7. Abschn. I. Satz 5. S. 306. Es ist zunächst von Interesse, hiermit die Antithesis der zweiten Antinomie in der Kritik d. r. V. zu vergleichen (Bd. II. 369), wo Kant wörtlich sagt: „Also nimmt das Einfache einen „Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum ein- „nimmt, ein ausserhalb einander befindliches Mannich- „faltiges in sich fasst, mithin zusammengesetzt ist, und „zwar als reales Zusammengesetztes, nicht aus Acci- „denzen, mithin aus Substanzen, so würde das Einfache „ein substantiell Zusammengesetztes sein, welches sich „widerspricht.“ In der Anmerkung zu dieser Stelle eifert Kant dann noch gegen die Monadisten und deren Unterscheidung zwischen physichen und mathematischen Punkten, ohne indess seiner in dieser Dissertation hier erwähnten Ansicht zu gedenken.

Hier sagt nun Kant das Gegentheil; „die Monaden „nehmen einen Raum ein, aber es folgt daraus keine „Mehrheit substantieller Theile derselben.“ Der Beweis wird erst durch die Erläuterung S. 305 verständlich. Kant verwandelt da die „Erfüllung des Raumes“ vermittelst der Monaden in eine von denselben nach allen Richtungen des Raumes „ausgeübte Wirksamkeit oder Beziehung.“ Hierin liegt die Schwäche seiner Ansicht. „Wirksamkeit“ ist die Aeusserung einer Kraft, also ein Seiendes; „Beziehung“ ist eine blosse Form des Denkens, also nur ein Vorstellen, und kein Seiendes. Die Monade kann deshalb nicht Beides zugleich sein. Dieses Schwanken kommt von der Behandlung des Raumes, den Kant bald

mit Leibnitz als blosse Beziehung, bald wieder als ein wirkliches Aussereinander auffasst. Wahrscheinlich hat Kant später diese Unverträglichkeit eingesehen, und dies hat ihn dann dazu geführt, zwar die blosse Beziehungsform des Raumes zu beseitigen, d. h. das Aussereinander des Raumes festzuhalten, allein die Wirklichkeit dieses Aussereinander damit zu entfernen, dass er es nur für einen „Schein“ erklärte, welcher nicht von dem Gegenstande komme, sondern nur von der auffassenden Seele hinzugefügt werde.

Abgesehen davon, kann es auffallen, dass Kant seinen Gegnern nicht einfach entgegenstellt, dass zur Theilbarkeit mehr gehört, als die blosse Raumerfüllung; nämlich eine solche Beschaffenheit des Raumerfüllenden (des Stoffes), welche dem Zertheilen kein Hinderniss entgegenstelle. Besteht ein solches Hinderniss, so ist der Körper trotz seiner Raumerfüllung einfach, d. h. er kann nicht weiter getheilt werden. Ob aber ein solches Hinderniss besteht oder nicht, kann niemals festgestellt werden, denn dazu gehört die Erfahrung und das Experiment, und ein solches kann niemals die absolute Grenze der Theilbarkeit eines Körpers feststellen, sondern nur ergeben, dass die *bisher* angewandten Mittel zu keiner weitern Theilung geführt haben.

Der Fehler der alten Metaphysik bestand hierbei darin, dass man immer davon ausging, die vorhandenen Naturkörper müssten ein Zusammengesetztes sein, welchem das Einfache als das Erste vorangegangen sei, und aus welchen erst das Zusammengesetzte habe gebildet werden können. Die Welt kann vielmehr auch mit Körpern begonnen haben, welche sowohl weiter getheilt, als mit andern weiter zusammengesetzt werden können. Die ursprünglichen Körper können deshalb sowohl *theilbar*, wie *zusammensetzbar* gewesen sein; allein sie *sind* deshalb nicht als solche entweder schon *zusammengesetzt* oder *getheilt*. Vielmehr sind dies Operationen, denen diese ursprünglichen Körper zwar unterworfen werden können, die aber nicht nothwendig ein Einfaches, nicht mehr Theilbares voraussetzen. Vielmehr ist der Bestand dieser ursprünglichen Körper von diesen Bestimmungen ganz unabhängig; sie *können* getheilt und zusammengesetzt werden, aber sie sind nicht von Anfang

ab aus einer Zusammensetzung des Einfachen hervorgegangen; und ebensowenig gehört zu ihrem Bestande, dass ihre Theilbarkeit eine Grenze haben müsse, d. h. dass sie aus einfachen Theilen bestehen, da, wie in Erl. 4 gezeigt worden, das Theilen die Körperlichkeit nie aufheben kann.

8. Abschn. I. Satz 6. S. 306. Hier verwandelt Kant deutlicher die Raumerfüllung der Monade in eine blosse Wirksamkeit, welche die weitere Annäherung der benachbarten Monaden hindert; d. h. also in eine abstossende Kraft. Eine solche Kraft durchdringt nun zwar nach der gewöhnlichen Auffassung den Raum, aber sie erfüllt denselben nicht und es ist deshalb unrichtig, wenn Kant dieses letztere Wort gebraucht. Die verschiedensten Kräfte der Anziehung und Abstossung können von den umliegenden Körpern ausgehen und sich in derselben Stelle des Raumes durchkreuzen, ohne sich im mindesten in ihrer Wirksamkeit dadurch zu hindern; deshalb besteht durch sie keine Ausfüllung des Raumes, in welcher liegt, dass wenn ein bestimmter Raum bereits erfüllt ist, nicht noch eine zweite Ausfüllung desselben hinzukommen kann. In Wahrheit sind also die Monaden Kant's punktuell, und nur mit Kräften ausgestattet, welche die Annäherung anderer Monaden über einen gewissen Punkt hinaus, nicht gestatten, eine Ansicht, welche zu der dynamischen Auffassung der Natur führt, wobei der passive Stoff völlig verschwindet. Man vergleiche übrigens mit diesem Abschnitt Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft Abschnitt II. Lehrs. 3 (Bd. 49. Abth. I. S. 219 und die Erläut. 14 dazu in vorliegendem Bande S. 38.).

9. Abschn. I. Satz 7. S. 308. Es ist auffallend, dass Kant statt „äussere Beziehung" nicht vielmehr das Wort: „abstossende Kraft" benutzt; was viel verständlicher ist und was allein erklärt, wie eine Monade in einem bestimmten Raume eine Wirksamkeit äussern kann, ohne ihn selbst substantiell zu erfüllen. Kant will diese Raumerfüllung nur als ein Accidenz der Monade, d. h. als eine Eigenschaft derselben gelten lassen. Allein er fühlt nebenbei doch das Bedenkliche einer solchen An-

nahme und deshalb hält er an dem Worte „Beziehung" fest, was ein blosses Verhältniss, also nichts Seiendes ausdrückt und deshalb sich viel besser dazu eignet, das Seiende oder Substantielle von dieser Raumerfüllung der Monade abzuhalten. Die Beziehung ist, wie Bd. I. 31 gezeigt worden, nur das im Denken gesetzte Band zwischen zwei Dingen, und deshalb kann Kant in der Anmerk. S. 308 richtig sagen: „Die Beziehungen sind „immer ausserhalb einander und ausserhalb der Substanz, „weil die Dinge, auf welche die Substanz bezogen wird, „von der Substanz selbst verschieden sind." Kant hat indess nicht die Erkenntniss, dass die Beziehungen blosse Formen des Denkens sind, deshalb giebt er ihnen eine seiende Natur oder bleibt in diesem Punkte wenigstens schwankend wie Aristoteles, und ist so an einer klaren Erkenntniss des hier gesetzten Falles gehindert. Kant ist deshalb auch genöthigt, den theologischen Satz von der Allgegenwart Gottes in allen Dingen zu Hülfe zu nehmen. Indess enthält die Religion viele Widersprüche, an die zwar der Gläubige keinen Anstoss nimmt, aber die es doch unmöglich machen, dass die Philosophie für den Beweis ihrer Sätze sich auf die Religion beziehen darf. Näher lag die Allgegenwart der Seele in dem menschlichen Körper; auch hier wird die Seele nicht getheilt, wenn dem Körper ein Bein abgeschossen wird; indess ist für die Philosophie dies Verhältniss zwischen Seele und Körper noch viel zu unklar, als dass es hier für die Verhältnisse der physischen Monaden als Anhalt benutzt werden könnte.

10. Abschn. I. Satz 8. S. 310. Kant führt hier das, was er bisher Wirksamkeit der Monade genannt hat, auf eine Kraft derselben und zwar auf eine abstossende zurück, wie in Erl. 9 schon bemerkt worden ist. Der hier dafür gegebene Beweis ist sehr unverständlich; er ergiebt sich viel einfacher daraus, dass wenn die Monade „durch ihre blosse Stellung als Substanz keinen Raum „einnehmen kann" (S. 310), dann nothwendig etwas Anderes die Annäherung der benachbarten Monaden verhindern muss, was nach dem bekannten Begriff der Kraft, nur eine solche abstossende sein kann.

Bei einem wirklichen Stoffe, d. h. einem solchen, der

den Raum realiter durch sein Dasein ausfüllt, bedarf es übrigens für die Undurchdringlichkeit des Stoffes keiner Kraft desselben; vielmehr ist diese Undurchdringlichkeit nur das rein passive Ausfüllen des Raumes, was durch sein blosses Dasein jede zweite Ausfüllung desselben Raumes unmöglich macht. Die Umwandlung dieses passiven Zustandes in eine abstossende Kraft ist höchst bedenklich, weil dann diese Undurchdringlichkeit auch ebenso, wie die Kraft mit der Entfernung abnähme, während diese Bestimmung der wahren Undurchdringlichkeit ganz fremd ist. Es hat dies bereits früher S. 35 dieses Bandes gerügt werden müssen.

11. Abschn. II. Satz 9. S. 311. Kant tadelt mit Recht die Definition der Berührung, wonach sie für eine „unmittelbare Gegenwart" erklärt wird. Gegenwart bezieht sich zunächst nicht auf den Raum, sondern auf die Zeit; und eine „unmittelbare" Gegenwart ist ein Unsinn, wenn man die Gegenwart in diesem zeitlichen Sinne auffasst. Nimmt man aber die Gegenwart analog in räumlichem Sinne, so ist es nur ein anderes Wort, aber keine Definition der Berührung. Die Geometrie giebt hierfür die genügende Definition, und selbst die Philosophie kann keine bessere bieten, weil es sich lediglich um Bestimmungen des Raumes dabei handelt. Zwei Körper berühren sich, wenn sie einen Punkt, oder eine Linie, oder eine Fläche mit einander gemein haben.

Die Definition, welche Kant hier bietet, ist, wenn man die in Satz 8 definirte Undurchdringlichkeit festhält, nur eine Tautologie. Ihr steht überdem das Bedenken entgegen, dass Kräfte ihrer Natur nach einander durch ihre Gegenwart in ein und demselben Raume nicht hemmen und dass auch hier diese Kraft nach Kant's Annahme von zwei benachbarten Monaden aus, einander durchdringen und die Kraft von jeder der beiden Monaden durch die Kraft der andern hindurch bis zu dem Punkt reicht, wo sich die andere befindet.

12. Abschn. II. Satz 10. S. 312. Hier ergiebt sich schon eine bedenkliche Folge der Umwandlung der blossen passiven undurchdringlichen Raumerfüllung in eine abstossende Kraft. Diese Kraft wirkt, wenn auch

im Grade abnehmend, in alle Entfernung hinaus; um zur Construktion der einzelnen Körper zu gelangen, muss deshalb zu dieser Kraft noch eine entgegengesetzte, anziehende, hinzugefügt werden, welche jener Schranken setzt. Indess ist schwer einzusehen, wie zwei einander so gerade entgegengesetzte Kräfte in ein und derselben Monade bestehen sollen; man wird dann noch zu weitern künstlichen Voraussetzungen genöthigt, wie das Folgende ergeben wird. Man vergleiche übrigens mit diesen Ausführungen das was Kant dreissig Jahre später in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft Abschn. II. Lehrsatz 1—3 (Bd. 49. S. 213) ausführt. Er hat dort diese rein dynamische Ansicht verlassen, und ist zu Voraussetzungen gelangt, welche in noch grössere Schwierigkeiten verwickeln, wie in den Erl. 10-12 zu diesen Stellen (S. 34-38 dieses Bandes) dargelegt worden ist.

13. Abschn. II. Erläuterung. S. 313. Der Beweis, welchen Kant hier versucht, dass die abstossenden Kräfte in dem kubischen, die anziehenden aber nur in dem quadratischen Verhältniss der Entfernung abnehmen, erscheint unzureichend. Beide Kräfte gehen offenbar von dem Mittelpunkte der Monade aus, und müssen sich, wenn sie in jedem Theile des Raumes wirksam werden wollen, durch den ganzen Raum nach allen Richtungen hin vertheilen. Wenn nun ihre Abnahme durch die Entfernung ihrer Wirksamkeit von dem Mittelpunkte bedingt sein soll, so müssen offenbar beide Arten dieser Kräfte nach dem cubischen Verhältniss abnehmen. Es ist rein willkürlich, die Anziehung nach der Oberfläche des angezogenen Körpers zu bestimmen, und bei der Abstosung nicht das Gleiche gelten zu lassen. Die verschiedene Richtung in der Wirksamkeit dieser Kräfte kann hier keinen Unterschied herbeiführen, da beide ihren Sitz immer in dem Mittelpunkte der Monade haben und sich von da ab durch den Raum nach allen drei Dimensionen verbreiten; also wenn man will, auch danach verdünnen oder vermindern müssen. Indess ist diese ganze Auffassung der Wirksamkeit dieser Kräfte durch ihre Ausbreitung in dem Raume eine bedenkliche Annahme, die der Natur des Stoffes, aber nicht der Natur der Kraft entlehnt ist. Wenn die Kräfte den Raum nicht erfüllen, da sie ein-

ander in ihrer Wirksamkeit, ohne das geringste Hemmniss zu erleiden, durchdringen, so erscheint vielmehr eine solche Analogie mit dem Stoffe ganz unzulässig. Diese Ausbreitung der Kraft steht vielmehr der Natur des Geistes näher; es sind diese Wirksamkeiten gleichsam Strahlen, die nach allen Richtungen ausschiessen, sich räumlich nicht beschränken, und wo die Abnahme ihrer Wirksamkeit nicht aus deren räumlicher Ausbreitung abgeleitet werden kann, sondern als etwas rein Positives, diesen Kräften Eigenthümliches erscheint, was man aus der Erfahrung wohl erkennen, aber nicht *a priori* aus der Natur der Kraft ableiten kann. Schon der Umstand, dass die Wirksamkeit der in grösster Nähe ungeheuer starken Molekülenkräfte in einem viel stärkern Verhältniss als die Gravitationskraft mit der Entfernung abnehmen, zeigt, dass aus der Natur der Kräfte an sich über das Verhältniss dieser Abnahme *a priori* nichts abgeleitet werden kann.

14. Abschn. II. Zusatz. S. 314. Dieser Schluss über die Grösse der Raumerfüllung der einzelnen Monaden ist logisch aus den vorgehenden Sätzen richtig abgeleitet; allein die eigenthümlichen Erscheinungen der chemischen Atome und der Krystallbildungen machen es sehr wahrscheinlich, dass das Volumen der einzelnen Elemente nicht überall dasselbe ist, namentlich da sich in der Chemie diese Elnmente in sehr verschiedenen, aber dabei festen Verhältnissen verbinden, und die Krystalle darauf deuten, dass schon die Atome oder die aus ihnen gebildeten Moleküle dieselbe Gestalt haben, welche sich bei der Krystallisation dieser Elemente für alle Grössen constant erhält. Insofern es daher wahrscheinlich ist, dass die Grösse und Gestalt der Elemente eine verschiedene ist, erhellt hieraus indirekt, dass die Annahmen Kant's, welche zu entgegengesetzten Folgerungen führen, nicht die richtigen sein mögen.

15. Abschn. II. Satz 11. S. 314. Kant verändert hier in einer bedenklichen Weise den Begriff der „Trägheitskraft", welche besser in neuerer Zeit als die Beharrung in dem jedesmaligen Zustande der Ruhe oder Bewegung eines Körpers bezeichnet wird, bis eine äussere Ursache

diesen Zustand aufhebt. Dieses Beharren in dem einmal erlangten Zustande ist keine Kraft, sondern vielmehr die Abwesenheit aller Kraft, welche diesen Zustand ändern könnte; es ist ein rein passiver Zustand, der so lange bleibt, bis eine wirkliche Kraft oder ein Hinderniss sich seiner Fortdauer entgegenstellt. Es ist deshalb bedenklich, dieses Beharren als eine Kraft aufzufassen, die bei verschiedenen Arten von Körperelementen verschieden sei. Auch ist es willkürlich, diesen Elementen, denen man doch sonst keine Unterschiede beilegt, ein verschiedenes Vermögen zu beharren und also auch ein verschiedenes Vermögen, andern Elementen durch Stoss Bewegung mitzutheilen, anzunehmen. Man kann zwar direkt eine solche Möglichkeit nicht bestreiten; aber es erscheint einfacher die verschiedene Wirkung des Stosses auf andere Körper nicht aus einer verschiedenen Stosskraft, sondern aus einer verschiedenen Anzahl der in dem Körper enthaltenen Elemente abzuleiten, wie es in der modernen Physik geschieht.

16. Abschn. II. Zusatz 1 u. 2. S. 315. Die hier gezogenen Folgerungen sind logisch richtig abgeleitet; aber sie fallen, wenn die Prämissen nicht gelten können. Kant ist deshalb auch genöthigt, den Begriff der „Masse“ eines Körpers abzuändern; er bezeichnet nach ihm nicht mehr die Zahl der in einem Körper enthaltenen Elemente, sondern den Grad seiner Stosskraft, und den Grad, durch fremden Stoss bewegt zu werden. Ebenso wird zwar folgerecht, aber doch unrichtig, der Begriff der Dichtheit verändert.

17. Abschn. II. Satz 12. S. 317. Dieser Lehrsatz kann nicht zugegeben werden; es ist nur richtig, dass zur Erklärung der verschiedenen Dichtheit der Körper ein leerer Raum nöthig ist, so dass der Raum, welchen der Körper nach seiner Oberfläche einnimmt, im Innern nicht überall durch seinen Stoff oder seine Elemente ausgefüllt ist. Dann ergiebt sich bei der Gleichheit dieser Elemente die spezifische Dichtheit aus der verschiedenen Zahl dieser, in gleichem Volumen enthaltenen Elemente. Wenn Kant meint, zur Erklärung dieser Dichtheit müsse man maasslosen Vermuthungen sich hingeben und den

Elementen die verschiedensten Gestalten beilegen, die sich durch Abreibung verkleinern würden, so ist dies unverständlich und eine Nachwirkung von der Lehre des Descartes. Die neuere Physik lässt die Gestalt und Grösse der Elemente unbestimmt: aber sie nimmt sie überall von gleichem Inhalte an Masse an; dabei kommen diese Elemente nie in Berührung mit einander, sondern bleiben in allen Aggregatzuständen verhältnissmässig weit von einander entfernt; selbst bei den dichtesten Körpern. Deshalb fallen diese Gegengründe Kant's. Wenn die Wärme, das Licht, die magnetischen und elektrischen Fluida selbst die dichtesten Stoffe anscheinend „durchwandern", wie Kant sagt, so ist dies eine Täuschung; alle diese Erscheinungen führt die momoderne Physik auf Oszillationen der Aether- oder Körper-Moleküle zurück, welche Oszillationen sich von einem Molekül auf das andere übertragen, ohne dass ein Stoff den Körper zu „durchwandern" braucht; es genügt, dass ein Element oszillirt und seine Bewegung auf die benachbarten Moleküle durch Abstossung überträgt.

18. Abschn. II. Satz 13 u. Schluss. S. 318. Auch diese Annahmen sind logisch richtige Folgerungen aus dem von Kant bestimmten Begriffe der Undurchdringlichkeit. Ist diese die Wirkung einer Kraft, so muss sie die hier von Kant bezeichneten Eigenschaften haben; ist sie aber nur ein passiver Zustand des den Raum erfüllenden Stoffes, so fällt auch diese Folgerung, und die einzelnen Elemente können dann weder elastisch noch unelastisch sein; vielmehr entsteht die Elastizität erst aus einer Verbindung mehrerer Elemente. Indem hier leere Räume und verbindende Kräfte hinzutreten, können erst dann die Erscheinungen der Elastizität auftreten, die bei dem einzelnen Elemente noch unmöglich sind. Man vergleiche übrigens die Ausführungen von Lehrs. 5 bis zum Schluss des II. Hauptstücks von Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (Bd. 49. S. 228), wo dieselben Fragen verhandelt werden, und die in dem jetzigen Bande S. 45—54 dazu gegebenen Erläuterungen.

VIII.

Von den Ursachen der Erderschütterungen u. s. w.

1756.

(Bd. XLIX. Abth. 2. S. 319.)

1. Titel. S. 319. Am 1. November 1755, also während des ersten Semesters, mit welchen Kant seine Vorlesungen als Privatdozent an der Königsberger Universität begonnen hatte, fand das grosse Erdbeben in Lissabon statt, welches nicht nur dort grosse Verheerungen anrichtete, sondern in seinen Wirkungen durch einen grossen Theil von Europa, ja von Grönland ab bis Afrika, und bis Amerika, gefühlt wurde und die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Natur dieser Erscheinungen in hohem Grade rege machte. Kant, der sich schon lange mit allen Zweigen der Physik und Geographie beschäftigt hatte, wurde dadurch veranlasst, wiederholt diese Frage zu untersuchen, und das Ergebniss dieser Untersuchungen sind die hier bezeichnete, sowie die beiden folgenden Abhandlungen.

Die vorliegende Abhandlung fehlt in allen frühern Gesammtausgaben von Kant's Werken; erst Hartenstein hat sie in den Königsberger Frage- und Anzeigungs-Nachrichten von 1756 in No. 4 und 5 aufgefunden, wo der Aufsatz mit Kant's Namen unterzeichnet ist. In Folge dessen ist dieser Aufsatz zuerst in der neuesten, chronologisch geordneten Hartenstein'schen Gesammtausgabe der Werke Kant's Bd. I. S. 401 aufgenommen und von da in die Ausgabe hier übernommen worden. Die vorliegende Schrift ist mehr vorbereitend und beschäftigt sich mit den Ursachen der Erdbeben; es wird in den folgenden Aufsätzen auf sie Bezug genommen. Sie ist, wie der Eingang besagt, für das grosse Publikum geschrieben, wie auch aus der Natur des Blattes, in welchem Kant sie veröffentlichte, sich ergiebt.

2. Die Abhandlung selbst. S. 331. Die Abhandlung ist mit der, einem guten Naturforscher eigenen Vorsicht geschrieben, und Kant hütet sich, in unerweisbare Hypothesen sich zu verlieren oder Wahrscheinlichkeiten für Gewissheiten auszugeben. Im Allgemeinen gelten die von ihm angeführten Gründe auch noch in der Gegenwart als richtig. Zweifelhafter bleibt nur seine Annahme, dass die Erdbeben den grossen Gebirgszügen und Flussthälern folgen. Einmal gehen beide keineswegs immer parallel; grosse Flüsse, wie der Nil, der Rhein, müssen oft sich in eine Bahn durch hohe Gebirge brechen, und andere Flüsse enden deshalb in grossen Binnenmeeren, weil die umgebenden Gebirge den weitern Abfluss in das Weltmeer hindern. Sodann sind aber auch die Züge der Pyrenäen und des Jura mit denen der Alpen nicht parallel und doch wurde das Erdbeben vom 1. Nov. 1755 in all diesen Landstrichen empfunden. Es ist wahrscheinlicher, dass der Ursprung der Erdbeben in dem Theile des Erdinnern zu suchen ist, wo die äussere Rinde noch nicht bis zur Festigkeit abgekühlt ist, und wo durch die fortschreitende Abkühlung des Innern allmählig Höhlungen sich gebildet haben, welche sich mit Dämpfen und Dünsten der noch heissen und glühenden Mineralien füllen. Je nachdem die Ausbreitung und allmählige Abkühlung dieser Dämpfe durch plötzlichen Einsturz einzelner Höhlungen gehindert wird, sind diese Dämpfe zu einem andern Ausweg genöthigt, und werden diesen am nächsten da suchen, wo die feste Erdrinde von Rissen durchzogen ist, welche unzweifelhaft überall bestehen und sich wahrscheinlich bis in die Schichten der Tertiärperiode und der horizontalen Schichten der Erde erstrecken. Von da aus kann dann leicht die ungeheure Kraft dieser Dämpfe sich eine Bahn bis zur Oberfläche brechen oder die Decke wenigstens in Wellenbewegung oder plötzliche Erhebungen versetzen. Nach dieser Auffassung stehen die Erdbeben mit der Richtung der hohen Gebirge in keinem unmittelbaren Zusammenhange, vielmehr liegen diese Höhlen weit tiefer, als die, welche durch die Erhebung der Gebirge, insbesondere der Alpen, in einer viel späteren Zeit sich gebildet haben mögen. Wenn die hoch gelegenen Gegenden Amerika's vorzüglich den Erdbeben ausgesetzt sind, so kann man wieder das Entgegengesetzte bei

der Schweiz und Norwegen geltend machen, wo die Gebirge nicht minder hoch sind, und die Erdbeben beinah gar nicht vorkommen. Die Verbindung der Erdbeben mit Gebirgen wird also wohl nur zufällige lokale Ursachen haben; insbesondere dann, wenn die Spalten, welche bei den Erhebungen dieser Gebirge sich im Innern gebildet haben, während und nach der Erhebung nicht wieder ausgefüllt worden sind.

Im Allgemeinen ist auch heut zu Tage die Lehre von der Entstehung der Erdbeben noch nicht so in das Einzelne ausgebildet, dass sich die besondern Erscheinungen bei denselben in der Luft, Erde und dem Wasser mit voller Gewissheit aus allgemeinen physikalischen Gesetzen ableiten liessen. Auch elektrische Kräfte werden dabei wohl mit auftreten und die Vorgänge compliziren.

Die am Schluss S. 330 versprochene Geschichte hat Kant noch in demselben Jahre geliefert; sie folgt in Bd. 49 unter No. IX. S. 333.

IX.

Geschichte des Erdbebens am Ende des 1755sten Jahres.

1756.

(Bd. XLIX. S. 333.)

1. Titel. S. 333. Diese Schrift, welche Kant bereits am Schluss des vorgehenden Aufsatzes angekündigt hatte, erschien selbstständig im Februar 1756 bei Hartung in Königsberg. Sie wurde von drei zu drei Tagen bogenweise herausgegeben und fand so grossen Beifall, dass Kant eine Fortsetzung in der hier unter X erläuterten Schrift folgen liess.

2. Geschichte des Erdbebens. S. 365. Die hier gegebene Beschreibung des Erdbebens vom 1. Nov. 1755

und der ihm in demselben Jahre noch gefolgten ist so vollständig und in ihrer Zurückführung auf physikalische Ursachen so wissenschaftlich, dass die Naturwissenschaft selbst heute nur Einzelnes daran zu verbessern haben wird. Die nähere Erwägung dieser physikalischen Ausführungen gehört jedoch nicht in die Philosophie, und es wird deshalb gestattet sein, in dieser Hinsicht den Leser, welcher nach weiterer Belehrung verlangt, auf die Handbücher über Geologie und Meteorologie zu verweisen.

3. Schluss. S. 372. Mangelhafter ist das, was Kant hier über den Nutzen der Erdbeben ausführt. Ueberhaupt ist diese Frage nach dem Nutzen der Naturvorgänge für den Menschen jetzt aus der Wissenschaft verschwunden; man hat erkannt, dass der Mensch selbst erst ein Organismus ist, der sich nach den elementaren Kräften gebildet und geformt hat, wie sie zur Zeit seiner Entstehung anf der Erde wirksam waren. Deshalb erscheint sehr Vieles auf der Erde für den Menschen nützlich, obgleich in Wahrheit der Mensch nicht das Erste war, nach welchem die Erde eingerichtet worden, vielmehr die Erde mit ihren Kräften das Erste war, dem entsprechend dann der Organismus des Menschen wie der Pflanzen und Thiere sich gebildet hat. Es konnte nun nicht fehlen, dass aussergewöhnliche Vorgänge bei dieser Bildung des Organismus nicht mit einwirkten, und daraus erklärt es sich, dass neben vielem Nützlichen die Erde in ihren Vorgängen auch Vieles enthält, was für den Menschen verderblich ist.

Auch ist das meiste Thatsächliche, was Kant hier beibringt, unrichtig. Die Metalle wurden nicht erst in den Erzgängen gebildet und „gekocht", sondern nur durch unterirdische Gewalt hineingepresst. Die Pflanzen ernähren sich nicht von einem wirksamen Prinzip, was aus dem Innern der Erde ausströmt; die Wärme im Innern der Erde ist für die Temperatur derselben auf der Oberfläche ohne Einfluss, vielmehr hängt diese lediglich von den Strahlen der Sonne ab.

Der Schluss in seinem letzten Absatz scheint eine Anspielung auf den damals regierenden König Friedrich II. zu sein; freilich passte diese Bemerkung nur noch wenige

Monate, denn in demselben Jahre, am 24. August 1756 war Friedrich durch die Koalition seiner Feinde genöthigt, in Sachsen einzubrechen und den siebenjährigen Krieg zu beginnen.

X.

Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen.

1756.

(Bd. XLIX. Abth. 2. S. 373.)

1. Titel. S. 373. Dieser Aufsatz, welcher sich als eine Fortsetzung der unter IX. erläuterten Geschichte des Erdbebens von 1755 darstellt, erschien zuerst in den Königsberger Frage- und Anzeigungs-Nachrichten, No. 15 und 16 des Jahres 1756. Jene Geschichte hatte so grossen Beifall bei dem Publikum gefunden, dass Kant deshalb bewogen worden sein mag, auch die spätern Vorgänge des Jahres 1756 noch in Betracht zu ziehen und seine Untersuchungen dem Publikum hierüber mitzutheilen.

2. Die Schrift selbst. S. 383. Der Geist, welcher in diesem Aufsatz herrscht, zeigt ebenso, wie der in den beiden vorgehenden Abhandlungen die grosse Vorsicht und wissenschaftliche Strenge, mit der Kant bei Behandlung solcher Gegenstände verfuhr. Trotz der damals allgemein im Publikum herrschenden Aufregung und trotz der abentheuerlichsten Hypothesen, welche von Gelehrten zu Tage gefördert wurden, behielt Kant die volle Ruhe, wie sie die Wissenschaft fordert, um den Schlüssel zu diesen verwickelten Vorgängen der Natur zu finden. Dies ist für die Gegenwart das Interessanteste an diesem Aufsatz; er ist ein redendes Zeugniss von dem ruhigen und kühlen

Forschergeiste, welcher Kant sowohl in dem Gebiete der Natur, wie in dem der Philosophie durch sein ganzes Leben erfüllte und vor allen Ausgeburten der Phantasie bewahrte.

XI.

Kant's Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, nebst Einladung zu seinen Vorlesungen.

1756.

(Bd. XLIX. Abth. 2. S. 385.)

1. Titel. S. 385. Diesen Aufsatz hat Kant mit einer Einladung zu seinen Vorlesungen, wie es damals gebräuchlich war, verbunden, und unter dem 25. April 1756 als Programm veröffentlicht. Es war dies das zweite Semester seiner akademischen Laufbahn.

2. Die Schrift selbst. S. 401. Die hier von Kant entwickelten Gesetze der regelmässigen oder periodisch wiederkehrenden Winde werden noch heute als die richtigen anerkannt. Kant giebt sich hier als den ersten Entdecker dieser Gesetze, namentlich der für den Passat- und die Mossoum-Winde zu erkennen. Es war dies eine Entdeckung von der höchsten Bedeutung für Wissenschaft und Schifffahrt; sie allein genügte, um Kant in der Reihe der Naturforscher eine hohe Stelle anzuweisen; nur seine Leistungen als Philosoph habe jene in Vergessenheit gerathen lassen. In allen Büchern über Meteorologie, die der Herausgeber eingesehen, werden diese Gesetze zwar vorgetragen, aber nirgends wird Kant als ihr Entdecker genannt. Auch das Gesetz der Winddrehung hat Kant hier schon dargelegt; nur die Ursachen der unregelmässigen Winde in den gemässigten Erdzonen hat er nicht

entwickelt, obgleich sie ebenfalls in der Hauptsache auf den Passatwinden und Aequatorialströmen der Luft beruhen. Die Sagazität des Geistes bei Kant erhellt auch daraus, dass er aus den regelmässig an der Nordküste Neuhollands wechselnden Winden abzunehmen vermochte, Neuholland müsse einen selbstständigen, weit ausgedehnten Erdtheil bilden, was damals geographisch noch gar nicht feststand.

XII.

Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst einer Betrachtung über die Westwinde.

1757.

(Bd. XLIX. Abth. 2. S. 403.)

1. Titel. S. 403. Die bisherigen Herausgeber der Gesammtwerke Kant's haben kein Exemplar von dem Originaldruck dieser Abhandlung, welche in Königsberg bei Driest herausgekommen ist, erlangen können, sondern sie nur aus der Sammlung Kant'scher Schriften von Nicolovius übernommen. Da dieser die Jahreszahl ihres Erscheinens nicht angegeben hatte, so war man darüber in Zweifel, und Rosenkranz hat in seiner Ausgabe der Werke Kant's das Jahr 1765 angegeben; allein die Untersuchungen Hartenstein's bei seiner Gesammtausgabe von 1867 haben ergeben, dass die Schrift schon 1757 herausgekommen ist, und dass Kant, nachdem er bereits im Sommersemester 1757 über einen summarischen Entwurf einen Anfang mit Vorlesungen über physische Geographie gemacht hatte, im zweiten Semester desselben Jahres das erstemal vollständig über die physische Geographie gelesen hat, wozu die vorliegende Schrift die Ankündigung ent-

hält. Diese Vorlesungen fanden solchen Beifall, dass sie Kant während seiner langen akademischen Thätigkeit beinah ohne Unterlass gehalten hat.

2. Die Schrift selbst. S. 415. Die Einleitung lässt erkennen, welche mühsame Vorarbeiten für Kant nöthig gewesen waren, um für die damalige Zeit Vorlesungen über physische Geographie in seinem Sinne halten zu können. Die hier folgende Inhaltsübersicht ergiebt, dass Kant den Begriff der physischen Geographie sehr weit gefasst hatte. Er behandelte darin nicht blos die mathematische und die auf Gestaltung der Meere, der Länder und des Luftkreises Bezug habende Verhältnisse der Erde; sondern er nahm darin auch das auf, was man gegenwärtig in den besondern Wissenschaften der Geologie, der Meteorologie, der Naturgeschichte und Ethnographie behandelt. Es erklärt sich dies daraus, dass zu jener Zeit all' diese Gebiete noch nicht zu dem Umfang besonderer Wissenschaften hatten erhoben werden können, da die Unterlagen und Nachrichten damals dafür noch zu dürftig waren.

Die Zweifel, welche Kant am Ende des Aufsatzes über die Ursachen hegt, weshalb die Westwinde in Europa in der Regel feuchtes Wetter bringen, erledigen sich nach dem gegenwärtigen Stande der Meteorologie dadurch, dass für diese Feuchtigkeit zweierlei Umstände zusammentreffen müssen; 1) dass diese Winde über Meere und nicht über Continente streichen, ehe sie nach Europa kommen, und 2) dass sie aus einer wärmern Zone in eine kältere gelangen, weil erst mit der fallenden Temperatur die Wasserdämpfe, welche die Luft mit sich führt, zu Wasser im Nebel und Regen verdichtet werden. Indem Kant diese zweite Bedingung übersah, war er natürlich nicht im Stande, die entgegengesetzten, auf der Erde vorkommenden Eigenschaften der Westwinde zu erklären. Deshalb sind z. B. die Westwinde in Europa feucht, weil sie der niederfallende Luftstrom sind, welcher in der heissen Zone vom Meere aufgestiegen und nach Norden übergeflossen ist. Die stärkere Rotationsbewegung, welche er von dem Aequator mitbringt, macht ihn für Europa zu einem Südwestwind, der oft, wenn sein Abfliessen nach Norden durch den Polarstrom gehemmt wird, selbst zu einem

reinen Westwind sich gestaltet. In den an das südliche Asien grenzenden Meeren kommt dagegen dieser Wind aus festen und kältern Landstrecken dieses Erdtheils in wärmere und südlichere Gegenden und es fehlen daher hier beide der oben angegebenen Bedingungen für seine Feuchtigkeit.

XIII.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe u. s. w.

1758.

(Bd. XLIX. Abth. 2. S. 417.)

1. Titel. S. 417. Diesen Aufsatz schrieb Kant als Programm zur Ankündigung seiner Vorlesungen im Sommerhalbjahr 1758. Er ist bei Driest in Königsberg gedruckt worden. Das Wesentliche daraus ist später von Kant in Abschnitt III. seiner metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft aufgenommen worden, weshalb diese Schrift (Bd. 49. Abth. 1. S. 278) und die dazu gegebenen Erläuterungen (S. 54 u. f. des vorliegenden Bandes) damit zu vergleichen sind.

2. Die Schrift selbst. S. 432. Was Kant im Beginn über die Relativität aller Bewegung und Ruhe sagt, ist richtig. Man sehe deshalb Erl. 31 zu Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (S. 54 dieses Bandes). Deshalb kann man von dem leeren Raume des Weltalls und von dem Weltall selbst mit voller Wahrheit sagen, dass es weder ruhe noch sich bewege; denn es fehlt das Zweite ausserhalb der Welt, an dem die Ruhe oder Bewegung gemessen werden könnte. Dasselbe gilt überhaupt von allen Beziehungen; so ist z. B. das Weltall weder Ursache noch Wirkung, weder gleich noch ungleich, weder gross

noch klein, weder wesentlich noch unwesentlich; all' diese Beziehungsformen sind ohne ein Zweites nicht anwendbar, und deshalb bei dem Weltall, was kein Anderes ausser sich hat, sondern als das All alles in sich befasst, unmöglich.

Ebenso ist richtig, dass man von zwei Körpern, die sich einander nähern, wenn man von jeder Beziehung ihrer auf die sie umgebenden Körper absieht, nicht sagen kann, welcher sich bewegt und welcher ruht, oder ob beide sich gegeneinander bewegen; nur das eine steht dann fest, dass nicht beide zugleich ruhen. Dagegen ist es bedenklich, wenn Kant weiter geht und sagt, dass man in solchem Falle „die Bewegung beiden und zwar „in gleichem Maasse beilegen müsse.“ Es ist dies nur einer von vielen möglichen Fällen, und ob er vorhanden ist, hängt wieder von der Beziehung beider Körper A und B auf einen dritten ab, an dem für jeden derselben gemessen wird, ob und wie schnell er sich bewege. Noch willkürlicher ist es, wenn Kant jedem dieser zwei Körper eine Bewegung im umgekehrten Verhältnisse ihrer Massen giebt; die Gleichheit ist dann zwar vollständig, allein eben deshalb nur einer von den vielen tausend möglichen Fällen anderer Art. Diese Gleichheit ist nur nöthig, wenn A und B durch den Stoss beider gegen einander in Ruhe kommen sollen. — Das Beispiel mit der in Paris abgeschossenen Kugel passt hier deshalb nicht, weil nach der Schnelligkeit der Rotation der Erde unter dem Breitegrad von Paris angenommen werden muss, dass die abgeschossene Kugel ruht und nur die Mauer sich gegen sie bewegt; auch die Verhältnisse der Massen beider Gegenstände bleiben hier unbestimmbar.

Deshalb ist das Corollarium 1 S. 424 falsch. Kant entscheidet hier über die Bewegung zweier Körper absolut, während die Frage nach der Bewegung derselben (ob einer, oder beide und wie schnell sich bewegen) doch immer eine relative bleibt und davon abhängt, nach welchem dritten Körper als Maassstab über diese Frage entschieden werden soll. Mit dem Corollarium 1 fällt dann auch Corollarium 2. Es handelt sich hier nicht um Wirkung und Gegenwirkung, sondern um Ursache und Wirkung, und diese sind einander gleich, d. h. die Summe der Produkte aus der Geschwindigkeit und Masse

zweier Körper ist vor, wie nach dem Stosse derselben sich gleich.

In Folge dieser falschen Corollarien wird Kant auch zu einer falschen Definition der Trägheitskraft verleitet. Nach ihm ist sie eine wirkliche Kraft, die sich dem stossenden Körper entgegenstellt; nach der richtigen Auffassung versteht man unter diesem Wort zwei Vorgänge; 1) den, dass jeder Körper in dem Zustande der Ruhe oder Bewegung beharrt, in dem er sich befindet, so lange bis eine äussere Ursache diesen Zustand verändert. 2) Dass durch den Stoss ein Theil der Bewegung des stossenden Körpers in den gestossenen Körper übergeht, und zwar nach dem umgekehrten Verhältniss ihrer Massen. Beide Gesetze sind aus der Erfahrung durch Induktion abgeleitet, aber durch so viele Fälle und so ausnahmslos bestätigt, dass sie an Gewissheit den mathematischen Lehrsätzen nahe stehen.

Man kann allerdings diese Gesetze sonderbar finden und nach Gründen fragen, oder theoretische Zweifel dagegen erheben, wie Kant hier thut; allein dies ändert die Wahrheit und Gültigkeit dieser Gesetze nicht und zeigt vielmehr, dass diese Zweifel von falschen Prämissen ausgehen.

Der nun folgende Beweis für das Gesetz der Kontinuität dreht sich im Kreise; indem Kant die Annahme benutzt, dass der stossende Körper so lange den andern drückt und treibt, bis beide gleiche Geschwindigkeit haben. In diesem „so lange" ist das Allmählige bereits gesetzt, was Kant doch erst zu beweisen hat. Nach der Erfahrung wirkt der Stoss momentan, d. h. die Bewegung geht in dem entsprechenden Verhältniss plötzlich in den gestossenen Körper über; für die sinnliche noch so geschärfte Wahrnehmung ist hier kein Zeitverlauf vorhanden. Auch ist es Täuschung, wenn man meint, durch einen allmähligen Uebergang diesen an sich wunderbaren Vorgang, erklärlicher zu machen; denn das Wunderbare liegt nicht in dem Quantum der Bewegung, was übergeht, oder in der Plötzlichkeit des Ueberganges, sondern in dem Uebergehen der Bewegung überhaupt; indem die Bewegung als ein Zustand gilt, der ohne einen Körper nicht denkbar ist, während hier sie selbstständig auftritt, indem sie für sich aus einen Körper in den andern über-

geht. Dieses Uebergehen bleibt bei einem allmähligen Uebergehen so wunderbar, wie bei einem plötzlichen.

Das, was Kant demnächst als die Meinung seiner Gegner anführt, welche damit diese Kontinuität widerlegen wollen, ist sehr überzeugend, und es bleibt auffallend, dass Kant nichts dagegen sagt.

In dem „Schlüssel" etc. S. 429 wird die Hypothese Kant's mit Geschick der Wirklichkeit angepasst. Allerdings ist dies für Fälle, wo es sich eben nur um zwei Körper handelt, möglich; allein in der Wirklichkeit kommen fortwährend Fälle vor, wo zwei und mehr Körper gegen einen dritten in den verschiedensten Richtungen sich gleichzeitig bewegen. Wie Kant für solche Fälle seine Hypothese aufrecht erhalten will, ist von ihm nicht dargelegt und nicht einzusehen, da sie dahin führt, dass der dritte Körper in solchem Falle gleichzeitig in den allerverschiedensten Richtungen und Schnelligkeiten sich den mehreren auf ihn zu gehenden Körpern nähern müsste, was geradezu eine Unmöglichkeit ist, und auch durch den relativen Raum nicht möglich wird.

Es würde nicht nöthig gewesen sein, so ausführlich auf diese Gedanken Kant's einzugehen, wenn er nicht dieselben auch später in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, wie erwähnt, festgehalten hätte. Dort ist in der Erl. 31 (S. 59 des vorliegenden Bandes) die Hypothese von einem andern Gesichtspunkte aus geprüft worden; insofern kann das hier Gesagte auch als eine Ergänzung jener Einleitung gelten.

XIV.

Rezension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Struktur der Menschen und Thiere.

1771.

(Bd. XLIX. Abth. 2. S. 433.)

1. Titel u. Inhalt. S. 433. Diese Rezension ist zuerst in den Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen 1771 im 67. Stück erschienen, und zwar anonym. Indess ist die Autorschaft Kant's durch das Zeugniss seines Collegen Christ. Jac. Kraus hinlänglich verbürgt. Rud. Reicke ist durch eine Anmerkung von Kraus zu Wald's Gedächtnissrede auf Kant veranlasst worden, sie in seinem „Kantiana, Beiträge zu Kant's Leben und Schriften; Königsberg 1860“ zuerst wieder abdrucken zu lassen.

Die Rezension hat es mit einer geistreichen Schrift zu thun und Kant selbst wagt den darin aufgestellten Satz, dass der ursprüngliche und naturgemässe Gang der Menschen gleich den der vierfüssigen Thiere, der auf Händen und Füssen gewesen sei, nicht aus physiologischen und anatomischen Gründen zu bekämpfen. Indess zeigt der Bau des Kopfes und die Stellung der Augen, sowie der Camper'sche Gesichtswinkel, ferner die tiefere Einlenkung des Kopfes auf der Wirbelsäule, vor allem aber der Bau der Füsse und ihre Einlenkung am Unterschenkel deutlich, dass der aufrechte Gang des jetzigen Menschen der naturgemässe ist. Damit ist indess nicht ausgeschlossen, dass der Mensch sich aus einem Geschöpf, was diesen aufrechten Gang weniger gehabt, sich hat entwickeln können, und dass sein jetziger Gliederbau erst die Folge eines allmähligen häufigern Gebrauches der aufrechten Stellung und Gangart geworden ist, wobei sehr wohl möglich geblieben, dass viele Einrichtungen, die zunächst für den vierfüssigen Gang sich gebildet hatten, dadurch sich als unzweckmässig herausstellten, und dass auch die gegenwärtige Entwickelnngsstufe diese Uebelstände noch an sich trägt. Somit kann Moscati als ein unbewusster Vorläufer von Darwin angesehen werden.

XV.

Ueber die Vulcane im Monde.

1785.

(Bd. XLIX. Abth. 2. S. 439.)

1. Titel. S. 449. Diese Abhandlung ist zuerst in der Berliner Monatsschrift im März 1785 erschienen. Sie fällt in die zweite, kritische Periode Kant's. 1781 war bereits seine Kritik d. r. V. erschienen. In dieser Periode hat Kant an naturwissenschaftlichen Schriften nur die 1786 veröffentlichten metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft und die 1794 veröffentlichte, unter No. XVI. Bd. 49 Abth. II. S. 450 abgedruckte Schrift über den Einfluss des Mondes auf die Witterung verfasst. Seine Thätigkeit auf dem Gebiete der Natur steht der in seiner ersten Periode erheblich nach. Während Kant in dem Beginn seiner Entwickelung sich wesentlich mit Mathematik und Naturwissenschaften beschäftigte und die Philosophie dabei zurücktrat, wurde seit dem Ende der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts das Studium der Philosophie bei ihm überwiegend und liess ihn zu eingehendern Arbeiten innerhalb der Naturwissenschaft nicht mehr gelangen.

2. Die Abhandlung selbst. S. 450. Auf dem Monde bestehen bekanntlich zweierlei Arten von Gebirgen; die eine hat Aehnlichkeit mit denen auf der Erde, nur sind die Gebirge dort in dichtern Massen zusammengedrängt; die andere Art ist dem Monde eigenthümlich und befasst die sogenannten Ringgebirge, welche Kant hier näher beschreibt und mit deren Entstehung er sich beschäftigt. Man ist auch heut zu Tage noch über diese Frage unsicher und neigt mehr zu einer Entstehung derselben durch Eruption aus dem Innern des Mondes, wobei aber die Mondkruste schon eine gewisse Festigkeit erlangt haben musste, weil die gehobenen Massen nicht abgeflossen, sondern sich ringsum als ein Ringgebirge

aufgethürmt haben. Den in der Mitte solcher Gebirge meist befindlichen Centralberg erklärt man dann aus einer spätern, aber schwächern Eruption. Die Wissenschaft kann hier schwer zu sichern Resultaten gelangen, weil in Folge der fehlenden Lichtbrechung am Monde man annehmen muss, dass der Mond keine oder nur eine sehr geringe und dünne Atmosphäre habe, mithin auch kein Wasser. Daher kann auch Feuer im gewöhnlichen Sinne auf denselben uicht vorhanden sein. Deshalb ist man auch geneigt, den Mond in seinem jetzigen Zustande als einen ausgebrannten, aller Vegetation und lebenden Wesen baaren Körper zu betrachten.

Die Abhandlung Kant's enthält viele treffende Ansichten und zeigt, wie er auch in dieser Frage mit der, einem Naturforscher geziemenden Vorsicht vorgeht. Er würde vielleicht noch weniger bestimmte Vermuthungen aufgestellt haben, wenn er nicht über die Atmosphäre und folglich auch über das Wasser beim Monde im Irrthume befangen gewesen wäre; durch Herschel's vermeintliche Beobachtungen von Feuer auf dem Monde war Kant dazu verleitet worden. Die Ansichten über die Bildung der Gebirge und Flussthäler auf der Erde, welche Kant gleichzeitig ausspricht, haben durch die neuere Geologie manche Berichtigung erfahren.

XVI.

Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung.

1794.

(Bd. XLIX. Abth. 2. S. 451.)

1. Titel. S. 451. Diese Abhandlung ist zuerst in der Berliner Monatsschrift im Mai 1794 erschienen. Es ist die letzte Schrift Kant's auf dem Gebiete der Natur-

wissenschaft. Man vergleiche Erl. 1 zu der vorgehenden Abhandlung XV., über die Vulcane im Monde.

2. Der Aufsatz selbst. S. 453. Nach dem gegenwärtigen Stande der Naturwissenschaft wirkt der Mond durch seine Anziehung nur auf die Ebbe und Fluth des Meeres, dagegen nicht auf die Veränderungen in der Wärme, Feuchtigkeit, Bewegung und Elektrizität der Atmosphäre, welche man gewöhnlich unter dem Namen der „Witterung" zusammenfasst. Eine Ebbe und Fluth ist auch in der Atmosphäre vorhanden und sie hat in 24 Stunden zweimal ihren Höhen- und ihren Tiefpunkt, ähnlich wie beim Meere; dies ergeben die Barometerbeobachtungen; allein dieser Vorgang kann nicht vom Einfluss des Mondes abgeleitet werden, weil dessen Anziehung, wie schon Kant hier bemerkt, die Atmosphäre nicht schwerer, sondern leichter macht, und dieser Unterschied sich durch das Steigen des leichtern Theiles ausgleicht, daher auf den Barometer nicht wirken kann. Nach Melloni hat das Mondlicht zwar einen schwachen Grad von Wärme, aber sie ist so gering, dass sie sich der Beobachtung ohne feine Instrumente entzieht. Auch wirkt das Mondlicht auf photographische Silberplatten und auf das Bleichen der Farben bei Zeugen; allein dies alles führt nicht zu einem Einfluss auf die Witterung; vielmehr steht dem entgegen, wie auch schon Kant hier bemerkt, dass dann das Wetter an allen Orten desselben Meridians der Erde sich gleichmässig durch den Einfluss des Mondes verändern müsste, was selbst innerhalb der gemässigten Zonen nicht der Fall ist. Es mag vielleicht eine schwache Einwirkung auf die Zustände der Atmosphäre und der Organismen vom Monde ausgehen, aber sie ist so äusserst gering, dass sie gegen die sehr vielmal stärkern Einflüsse näher liegender und irdischer Ursachen verschwinden. Kant verficht hier im Allgemeinen denselben Gedanken; indess laufen bei dem damaligen noch unvollkommeneren Zustande der Naturwissenschaften manche Fehler und falsche Vermuthungen mit unter. So steht z. B. jetzt die zweimalige Ebbe und Fluth in der Atmosphäre aus sorgfältigern Barometerbeobachtungen fest; so sind die angeblichen Erfahrungen über Aenderung des Windes bei Neumond und zur Zeit der Solstitien ein

Irrthum, und so ist insbesondere Kant's Annahme einer „imponderabeln“ Materie über der Erdatmosphäre, welche durch die „Anziehung“ des Mondes bewegt werden solle, schon ein logischer Widerspruch, denn in dem „imponderabeln“ liegt die Unempfänglichkeit für die Anziehung durch den Mond. Die Astronomie ergiebt, dass jenseits unseres Luftkreises nur der allgemeine Lichtäther den Himmelsraum erfüllen kann, der allerdings als imponderabel gilt, aber mit den ponderabeln Materien keine chemische Verbindung eingeht, sondern nur chemische Verbindungen der letzteren unterstützt.

E n d e.

Druck von R. BOLL in Berlin, Mittel-Strasse 29.



Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Einundsechszigster Band.

Die Erläuterungen zu Kant's vermischten Schriften und Briefen.

Leipzig 1878.

Erich Koschny

(L. Heimann's Verlag).

Erläuterungen

zu

Kant's vermischten Schriften

und

Briefwechsel.

Herausgegeben

von

J. H. v. Kirchmann.

Leipzig 1878.

Erich Koschny

(L. Heimann's Verlag).



Vorwort.

Ueber die hier folgenden Erläuterungen zu den vermischten Schriften und den Briefwechsel Kant's, welche im 57sten Bande der phil. Bibliothek erschienen sind, ist bereits in dem Vorworte zu diesem Bande das Wesentliche gesagt worden. Nur selten hat es bei diesem, meist für das grosse Publikum bestimmt gewesenen und deshalb populär gehaltenen Schriften einer Erläuterung der darin enthaltenen Begriffe und Gedanken bedurft. Dagegen kam es hier mehr, wie sonst, darauf an, den Zusammenhang dieser Schriften mit Kant's Entwickelung und mit seinen grössern Werken bei jeder einzelnen deutlich darzulegen, da sowohl diese wie jene dadurch manche schätzenswerthe und bisher wenig benutzte Aufklärung erhalten. Ebenso sind die geschichtlichen Veranlassungen zu diesen kleinern Schriften so weit als möglich ermittelt und mitgetheilt worden, da ihr Inhalt erst dadurch die richtigen Beziehungen erhält. Im Allgemeinen ist der philosophische oder historische Werth dieser vermischten Schriften nicht bedeutend; dies gilt selbst für die, welche in die Pädagogik einschlagen.

Auch bei den Briefen, die aus der Correspondenz Kant's sich erhalten haben und in Bd. 57 mitgetheilt worden sind, wird der Leser leicht in seinen Erwartungen sich getäuscht finden. In Vergleich zu dem in der Bibliothek Bd. 46 mitgetheilten Briefwechsel Spinoza's, steht der von Kant erheblich nach. Eigentliche Erörterungen über philosophische Fragen, welche bei Spinoza den Hauptgegenstand seiner Briefe bilden, finden sich hier beinah gar nicht; nur hin und wieder geht Kant auf eine Erläuterung einzelner Begriffe aus der Kritik d. r. V. ein; aber der Leser bemerkt bald, dass er damit wenig weiter kommt. Es erklärt sich dies theils aus der Abneigung Kant's gegen alles Briefschreiben, theils daraus, dass er für die Bedenken, welche

gegen seine Lehre erhoben wurden, überhaupt wenig empfänglich war. Er konnte sich nur schwer entschliessen, die sein System betreffenden Schriften sorgfältig zu lesen, mochten sie für oder gegen dasselbe sich aussprechen. Ueberall sucht Kant durch artige Redewendungen den an ihn gestellten Aufforderungen auszuweichen, und seine Freunde wie seine Gegner auf eine spätere Zeit zu verweisen oder sich durch sein Alter zu entschuldigen. Kant hatte seinen Idealismus so lange Zeit und dabei so gründlich nach allen Richtungen durchdacht und ausgearbeitet, dass ihm die darin aufgestellten Begriffe und Ausführungen gleichsam zur andern Natur geworden waren. Er vermochte nicht davon wieder abzukommen; ja er vermochte vielfach die Bedeutung der Angriffe seiner Gegner nicht zu erfassen, weil er Alles nur noch durch das Gewebe seines Systems zu sehen im Stande war. Deshalb lässt Kant mit stoischer Ruhe die Angriffe seiner Gegner, wie die Schutzschriften seiner Anhänger über sich ergehen; nur bei Erhard hat er einmal eine Ausnahme gemacht, und deshalb sind auch alle Erläuterungen und weiteren Begründungen, welche Kant bei solchen Gelegenheiten bietet, ohne Erheblichkeit, da sie nur das wiederholen, was in den Hauptwerken Kant's schon gesagt ist. In dieser Beziehung hat Kant wieder grosse Aehnlichkeit mit Spinoza.

Dagegen ist dieser Briefwechsel von hohem Interesse für die geschichtliche Entstehung und Ausarbeitung des Kant'schen Idealismus; namentlich sind es die Briefe mit Lambert und Herz, welche hier sehr erhebliche Auskunft über Kant's allmählige Aus- und Umbildung seines Systems in dem Zeitraum von 1770—1781 enthalten und klare Einblicke in die allmählige Ausdehnung der idealistischen Auffassung gewähren, die bei den Sinneswahrnehmungen begann und allmählig bis zu den höchsten Kategorien und dem eignen Ich fortrückte. Während Kant in seiner Dissertation von 1770 nur den Raum und die Zeit für subjektive Formen der menschlichen Sinnlichkeit erklärt, aber die Verstandesbegriffe noch für Erkenntnisse der Dinge-an-sich hält, verschwindet allmählig bei der Ausarbeitung seiner Kritik d. r. V. dieser Unterschied und auch die letztern oder die Kategorien verwandeln sich für Kant allmählig zu subjektiven, nur dem

menschlichen Denken angehörigen Formen, welche keine Erkenntniss der Dinge-an-sich gewähren. Es ist von hohem Interesse, diesen Punkt, den wichtigsten der Kritik, in diesen Briefwechsel zu verfolgen und zu sehen, wie Kant später sich selbst falsch beurtheilt, wenn er meint, dass er diese Auffassung nur Hume zu verdanken habe.

Einen weitern Werth haben diese Briefe dadurch, dass sie das unzweideutigste Zeugniss für die schönsten Züge in Kant's Charakter ablegen. Seine Bescheidenheit, sein Eifer für die Wahrheit, sein Fleiss, seine Dienstfertigkeit, seine Verträglichkeit, die sittliche Reinheit seines Lebens und Handelns treten hier in ebenso einfachen, wie sprechenden Zügen hervor, und keine Lebensbeschreibung könnte das ersetzen, was diese Briefe für die Kenntniss der innersten Persönlickeit dieses grossen Mannes bieten.

Bei den Erläuterungen zu diesen Briefen sind die Personen, mit welchen der Briefwechsel geführt worden ist, nach ihrem Leben und Schriften so weit geschildert worden, als es zum Verständniss der Briefe nöthig war. Auch ist die Quelle, aus der die einzelnen Briefe entlehnt worden sind, überall angegeben worden; im Uebrigen hat es weiterer Erläuterungen nur selten bedurft. Man kann vielleicht bedauern, dass von den Briefen Kant's so wenig erhalten ist, indess dürften, selbst wenn deren noch mehr entdeckt werden sollten, was indess kaum zu hoffen ist, die Erwartungen seiner Verehrer dadurch schwerlich befriedigt werden, da die vorhandenen hinlänglich ergeben, dass Kant es nicht liebte, in dieser Form und auf diesem Wege sich über philosophische Fragen zu verbreiten.

Viel wichtiger wäre es, wenn man noch Collegienhefte über die Metaphysik aus der Zeit von 1770 bis 1781 entdecken und veröffentlichen könnte. Aus den Briefen erhellt, dass Kant schon in dieser Zeit, noch vor Publikation der Kritik d. r. V. seinen Idealismus den Zuhörern vorgetragen hat. Da nun Kant in dieser Zeit nur sehr allmählig zum Abschluss seines Systems gelangt ist, so würden solche Collegienhefte, sofern sie nur einigermaassen sorgfältig nachgeschrieben wären, einen vortrefflichen Anhalt für die innere Entstehung und

Ausbildung des Systems und die dabei stattgehabten Schwankungen ergeben und damit zugleich auch das Verständniss des Systems erheblich fördern. Solcher Hefte hat es gewiss sehr viele gegeben und vielleicht wäre es möglich, dass eines oder das andere sich in den Nachlass verstorbener Schüler Kant's so wie bei den Erben des Ministers v. Zedlitz noch auffinden liesse, da letzterem Kant Abschriften solcher Hefte zugesandt hat.

Mit diesem Bande sind die Erläuterungen der sämmtlichen Schriften Kant's beschlossen. Es war eine mühsame und anstrengende Arbeit, aber der Unterzeichnete hat sie gern unternommen, da er noch jetzt überzeugt ist, dass nur mit Hülfe eines sachlichen und kritischen Commentars das tiefere Verständniss der Lehre Kant's von dem Ungeübten gewonnen werden kann. Es ist dabei durchaus gleichgültig, ob der Leser dem Commentator zustimmt, oder dem Autor, oder sich selbst seine besondere Meinung bildet. Immer wird damit erreicht sein, dass die Philosophie Kant's tiefer erfasst und nach ihren Verdiensten und ihren Schwächen vollständiger erkannt wird.

Berlin, im Oktober 1877.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

Bd. I. oder Bd. XI. oder Bd. XXI. . . . bedeutet	den ersten, oder elften oder einundzwanzigsten Band der philosophischen Bibliothek. Die arabische Ziffer daneben bedeutet die Seitenzahl.
Ph. d. W. 73.	Die Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1864, bei J. Springer. Seite 73.
Aesth. Bd. I. 101.	Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1867. Bei J. Springer. Erster Band. S. 101.

Erläuterungen

zu

Kant's vermischten Schriften und Briefwechsel.

I.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

1764.

(Band 57. S. 1.)

1. Titel. S. 1. Diese Schrift ist zuerst in Königsberg bei Kanter 1764 erschienen. Eine zweite Auflage ist 1766 in demselben Verlage und eine dritte 1771 bei Hartknoch in Riga erschienen. Man ersieht daraus, welches lebhafte Interesse das Publikum an dieser populär gehaltenen und doch geistreichen Schrift genommen hat. Das chronologische Verzeichniss der Kant'schen Schriften ergiebt, dass bei Kant seit 1759 eine Wendung in seiner literarischen Thätigkeit eingetreten war; während er bis dahin sich vorwiegend mit mathematischen und physikalischen Fragen und Untersuchungen beschäftigt hatte, beginnt von jenem Jahre ab sein Denken sich mehr der reinen Philosophie zuzuwenden. Zunächst sind es logische Untersuchungen, die ihn beschäftigen; dazu treten seit 1764 auch Untersuchungen im Gebiete der Aesthetik und Ethik, bis im Jahre 1770 diese vereinzelten Arbeiten in der Dissertation über die sinnliche und intelligible Welt ihren Abschluss finden und Kant von da ab zur Ausarbeitung seines Haupt-

werkes, der Kritik der reinen Vernunft übergeht, welche ihn während der elf folgenden Jahre von jeder Veröffentlichung vereinzelter Arbeiten abhält, bis er 1781 sie vollendet der Welt übergeben kann.

Während Kant sich in den beiden Perioden seiner literarischen Thätigkeit über alle Zweige der Philosophie verbreitete, wurde doch die Aesthetik oder die ideale Welt des Schönen von ihm am wenigsten gepflegt. Er hat in dieser Beziehung nur die vorliegende Abhandlung und später 1790 die erste Abtheilung seiner Kritik der Urtheilskraft verfasst. Allerdings lag dem Naturell Kant's dieses Gebiet am fernsten, und da er nie Königsberg und dessen nächste Umgebung verlassen hatte, nie die erhabenen Naturschönheiten der Schweiz und anderer Gebirgsländer, nie die Kunstwerke Deutschlands und Italiens in Baukunst, Skulptur und Malerei zu Gesicht bekommen hatte, so fehlte für ihn auch die äussere Veranlassung, tiefere Forschungen innerhalb dieses Gebietes anzustellen und selbst die dazu unentbehrliche Kenntniss der vorhandenen Kunstwerke. Der Gegensatz der beiden Perioden in Kant's Denken kennzeichnet sich nirgends deutlicher als in der vorliegenden Schrift, welche der ersten Periode entstammt und in der Kritik der Urtheilskraft, die zur zweiten Periode gehört. Für einen Leser, welcher sich nicht gänzlich dem transscendentalen Idealismus der zweiten Periode hingegeben hat, wird die vorliegende Schrift wahrscheinlich anziehender wirken und sich werthvoller herausstellen, als jenes grössere systematische Werk. Kant bleibt hier einfach bei der aufmerksamen Beobachtung der innern und äussern Vorgänge während des Genusses des Schönen. Bei seiner feinen und scharfen Beobachtungsgabe gelangte er damit zu einer Anzahl trefflicher, der Wirklichkeit entlehnten Begriffe, welche noch gegenwärtig für die Aesthetik ihren Werth haben, während die Kritik der Urtheilskraft in ihrem ästhetischen Theile zu den schwächsten und dabei unverständlichsten Arbeiten Kant's gezählt werden muss.

Die äussern Umstände, welche Kant zu dieser Schrift veranlasst haben, sind nicht bekannt geworden. Kant war seit 1754 Privatdozent an der Universität in Königsberg, hatte aber über Aesthetik niemals Vorlesungen gehalten. — Kant hat die Schrift in vier Abschnitte ge-

theilt, wovon nur der erste und kürzeste über die Gegenstände des Schönen handelt; die drei folgenden beziehen sich auf die Gefühle des Schönen; 1) im Menschen überhaupt, 2) nach Unterschied der Geschlechter, und 3) nach Unterschied der Nationen. Kant's Auffassung des Schönen von dessen subjektiver Seite tritt somit schon hier überwiegend hervor; in der Kritik der Urtheilskraft ist dies dann in noch höherem Maasse der Fall.

2. Erster Abschnitt. S. 7. Kant hebt hier mit richtigem Takt die beiden Arten des Schönen überhaupt, nämlich das einfach Schöne und das Erhabene hervor. Ebenso stützt er richtig den Unterschied beider wesentlich auf die unterschiedenen Gefühle, welche der schöne und der erhabene Gegenstand in dem Zuschauer erwecken. In diesen beiden Bestimmungen tritt ihm die realistische Aesthetik noch jetzt bei; doch bietet diese auch die hierher gehörenden gegenständlichen Bestimmungen, und die Gründe, weshalb diese jene Gefühle erwecken. Dadurch ist sie im Stande, für das Schöne und Erhabene auch gegenständliche Definitionen aufzustellen, welche bei Kant fehlen. Kant kommt nicht über Beispiele hinaus. Auch fehlen bei ihm die Untereintheilungen des Schönen, und die des Erhabenen sind nicht erschöpfend. Dennoch wird man diesen einfachen Betrachtungen Kant's über das Schöne und Erhabene weit mehr zustimmen, als seinen 26 Jahre später gegebenen Definitionen und Ausführungen über das Schöne und Erhabene in der Kr. d. Urtheilskraft. Das Weitere in dieser Beziehung ist in den Erläuterungen 1—63 (Bd. X. 1—67) zu jener Kritik zu finden. Kant bezeichnet hier nicht ganz passend dasjenige schon mit „Gefühl“, was genauer aufgefasst, nur erst die individuelle Empfänglichkeit für die Wirksamkeit der äussern Ursachen ist, durch welche die eigentlichen Gefühle des Schönen und Erhabenen erweckt werden. Dieser wichtige Begriff der Empfänglichkeit wird indess von Kant nicht genügend hervorgehoben und in seinem spätern Werke, der Kr. d. Urtheilskraft verschwindet er ganz. Daher erklärt sich, dass für Kant die Gefühle nur als etwas Zufälliges gelten, und keinen Gegenstand der Wissenschaft bilden; eine Ansicht, die

auch bei Hegel noch vorherrscht. Nur wenn man diese Empfänglichkeit gehörig berücksichtigt, ergiebt sich für das Gebiet der Gefühle dieselbe Nothwendigkeit und allgemeine Gesetzlichkeit, wie für alle andern Gebiete des Seelenlebens. Man sehe Bd. XV. 36. 71.

3. Zweiter Abschnitt. S. 27. Schon die Ueberschrift dieses Abschnittes lässt erkennen, dass Kant von seinem Thema, dem Schönen und Erhabenen, ganz abschweifen wird; denn „Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen" bezeichnen nicht mehr die Gefühle, welche durch das gegenständliche Schöne erweckt werden, sondern dieses Gegenständliche selbst als Ursache dieser Gefühle; aber nur in der beschränkten Auffassung, wo dieses Gegenständliche, Schöne und Erhabene als Eigenschaft des Menschen auftritt.

Der Abschnitt selbst zeigt dann noch weiter, dass Kant eine wesentliche Bedingung des Schönen, nämlich seine Bildlichkeit oder seine ideale Natur im Gegensatz zu den realen Dingen der Welt völlig übersieht. Schon Aristoteles hat diese Bedingung in der μιμησις deutlich ausgesprochen; das Schöne und Erhabene ist nur eine Nachbildung des realen Seelenvollen, und gerade aus dieser Bedingung geht auch die Idealität der ästhetischen Gefühle, oder der Wirkungen des Schönen auf den Menschen hervor. Auch der Genuss des Schönen erhält dadurch eine Idealität, welche die Harmonie der Seele weit weniger, wie die realen Gefühle erschüttert und insbesondere die Freiheit des Menschen nicht beeinträchtigt. Wegen dieser wichtigen Bestimmung, welche selbst das Naturschöne nicht entbehren kann, muss auf die Erl. No. 8. 12 zur Kritik der Urtheilskraft (Bd. X S. 11. 15) und auf des Herausgebers Aesthetik Bd. I. 187 verwiesen werden, da eine genauere Ausführung hier zu weit führen würde.

Aus dieser Verwechslung des Realen mit dem Idealen erklärt es sich, dass Kant in diesem ganzen Abschnitt von allem Andern, nur nicht von dem Schönen handelt. Er bespricht nur die realen geistigen Zustände des Menschen, und nur die realen Gefühle, welche diese Zustände und Eigenschaften bei andern Menschen erwecken. So erhalten wir in diesem Abschnitt statt Be-

merkungen über das Schöne, nur Bemerkungen über Moralität, Sittlichkeit, Charakter, Temperament und Neigungen der Menschen und über die daraus für Andere hervorgehenden angenehmen oder unangenehmen Folgen und Empfindungen, aber keine Spur von wahrhaft ästhetischen Begriffen und Gesetzen. So wie schon bei den Griechen das καλον και ἀγαθον zu einem Begriff verschmolz, so geschieht es auch hier mit dem Schönen oder Erhabenen und dem Sittlichen. Einem populären Schriftsteller könnte so etwas verziehen werden; bei Kant bleibt es ein arger Fehler, zumal schon damals Wolff und Baumgarten die ersten Grundlagen zur schärfern Erkenntniss des Schönen gelegt hatten, selbst wenn man von den Schriften des Aristoteles, Plotin und Longin absehen wollte.

Im Uebrigen erhellt aus diesem Abschnitt deutlich, dass Kant weit entfernt war, in dieser Schrift eine Theorie der Grundbegriffe des Schönen und Erhabenen in wissenschaftlicher Strenge zu liefern. Es ist mehr das geistreiche Geplauder einer guten Gesellschaft. Kant bleibt überall bei dem Konkreten, und die Begriffe und Urtheile, welche er über Charaktere, Tugenden und Temperamente in grossem Ueberfluss bietet, sind deshalb immer nur halb wahr und halb nicht. Es ist ganz der amüsante Stil der Franzosen, wie er jetzt als Feuilletonstil bezeichnet wird. Auch der Ausdruck ist voll Leichtigkeit und Anmuth, und wenn man den damaligen Zustand der belletristischen Literatur in Deutschland bedenkt, so muss man staunen, wie ein so gelehrter und in den strengen Wissenschaften sich bewegender Mann es vermochte, in so zierlicher und witziger Weise seinen Gegenstand zu behandeln; man würde eher jeden Andern, nur keinen Philosophen als den Verfasser vermuthen. Es wäre deshalb verkehrt, wenn die Kritik mit ihrem strengen Urtheile über diese Schrift herfallen und ihre Schwächen bloss legen wollte. Es wird genügen, Einzelnes zu berühren, wo die Mängel zu stark hervortreten. So sind die Temperamente mit grosser Ausführlichkeit behandelt, während man heut zu Tage von ihnen kaum noch hört und liest. Man liebte im vorigen Jahrhundert das Fühlen und Handeln der Menschen hauptsächlich aus dieser Klassification der menschlichen Zustände abzulei-

ten; allein genauere Beobachtungen haben dahin geführt, dass diese vier Temperamente nicht zureichen, die Mannichfaltigkeit in diesem Gebiete zu erschöpfen, dass überdem die Definitionen dieser Temperamente mehr oder weniger schwankend bleiben und dass bei den meisten Menschen sich all diese vier Temperamente finden, je nach den Gegenständen, auf die ihre Neigungen und Leidenschaften gerichtet sind. Diese Lehre von den Temperamenten hat wesentlich den oben genannten Begriff der „Empfänglichkeit" zu ihrem Gegenstande, und insofern ist es zu beklagen, dass die Wissenschaft mit den Temperamenten auch diesen wichtigen Begriff zurückgestellt hat.

Im Allgemeinen verkennt Kant die Natur des Erhabenen in dessen wesentlichen Merkmalen. Der Choleriker, der ernste Mensch, welcher nach Grundsätzen handelt, welcher seine Leidenschaften zügelt, der tugendhafte Mensch, ist deshalb noch nicht erhaben. Das Erhabene geht nur aus einer für den Zuschauer unermesslich grossen Kraft und Macht hervor. Deshalb herrscht es schon in den elementaren Vorgängen der äussern Natur; ebenso ist das Fatum der Alten, die εἱμαρμενη, erhaben; ebenso die Götter der orientalischen Religionen und der christliche Gott; endlich auch die durch Geist oder äussere Macht die Andern weit überragenden Helden und Könige der alten Zeit. Man sehe Aesthetik II. 1 u. f. und Bd. X. 31 u. f. Es ist unrichtig, das Sittliche mit dem Erhabenen zu identifiziren.

4. **Dritter Abschnitt. S. 45.** Der Ton und die Behandlung des Gegenstandes geht auch in diesem Abschnitt in der Weise fort, wie Kant begonnen hat. Vom Schönen ist nicht viel mehr zu spüren, als dass Kant das Wesen des weiblichen Geschlechts in das Schöne, das der Männer in das Edle legt, womit hier das Erhabene und Achtungerweckende gemeint ist. Wenngleich gegen diese charakteristischen Merkmale der Geschlechter sich manche Bedenken erheben lassen, so treffen sie doch die Wahrheit für das vorige Jahrhundert in vielen Punkten, und nur die Ideen von der Gleichberechtigung der Frauen, von deren selbstständiger Stellung durch ihre Arbeit u. s. w. hat im jetzigen Jahrhundert die Stellung des schönen Ge-

schlechts so verändert, dass Vieles, was Kant in tiefer Menschenkenntniss sagt, jetzt nicht mehr recht passen will. — Kant bewegt sich hier beinah nur im Anthropologischen; selbst die Moral tritt zurück. Die Frauen werden ihm noch heute dankbar sein können für die reizende Schilderung ihrer Eigenschaften, welche ihn so beschäftigt und fesselt, dass er die Schilderung des männlichen Geschlechts darüber beinah ganz vergessen hat. Selbst seine Bemerkungen über die Ehe sind vortrefflich und man möchte sich wundern, dass ein so scharfer Kenner des Ehestandes dennoch nie dazu gekommen ist, selbst hineinzutreten.

5. Vierter Abschnitt. S. 62. Alle Klassification der Menschen, wie der rein natürlichen Dinge nach einzeln abstrakten Kategorien hat ihre grossen Bedenken. Das Konkrete ist ein Gebilde aus den mannichfachsten Bestandtheilen; von denen kaum eines als überwiegend vorangestellt werden kann; in keinem Falle kann ein einzelnes Stück ohne Hinzunahme der übrigen Bestimmungen ein deutliches und wahrhaftes Bild gewähren. Dies gilt auch für die hier von Kant gegebenen Schilderungen der Charaktere der einzelnen Völker. Wenn Kant hier noch Maass hält und seine Ansichten nur als flüchtige Bemerkungen bietet, die für ihren Mangel an Allgemeingültigkeit wenigstens durch Geist und Witz entschädigen, so ist diese Methode später bei Hegel zum Extrem ausgeartet, indem dieser nicht angestanden hat, den zeitlichen Gang der Geschichte der Völker und der Entwickelung der Wissenschaften auf seine logischen Kategorien zurückzuführen, und dieser zeitlichen Entwickelung die von ihm erfundene dialektische Entwickelung der Begriffe aufzuzwingen. Noch jetzt gilt allerdings diese Methode als geistreich; es ist gar verführerisch, mit einem Worte das Wesen eines Mannes, eines Volkes u. s. w. erfassen zu können; es gleichsam in der Tasche mit sich herumzutragen und so dem Zuhörer die Mühe zu ersparen, sich um das Weitere zu bemühen. Ein anderes Beispiel liefert dazu Kuno Fischer's Geschichte der neuern Philosophie.

Im Uebrigen hat offenbar Kant die Notizen für seine Schilderungen und Klassificationen mehr aus Büchern zu-

sammengetragen, als der eignen Anschauung und Erfahrung entnommen. Er ist nie über Königsberg und Pillau hinausgekommen, und wenn auch der Seehandel manchen fremden Kaufmann nach Königsberg geführt haben mag, so blieben dies doch vereinzelte und unzuverlässige Exemplare für die Erkenntniss der Volkscharaktere. Deshalb stimmt die Schilderung Kant's zwar sehr genau mit dem, was über diese Charaktere beinah in allen Büchern bis zu Anfang dieses Jahrhunderts zu lesen ist; aber selbst wenn diese Schilderungen manches Treffende für jene Zeit enthalten haben mögen, so hat doch der in dem jetzigen Jahrhundert so über alle Erwartung gestiegene Verkehr der Völker im Handel, in persönlicher Berührung, in der Literatur und Journalistik die Charaktereigenthümlichkeiten der einzelnen schon sehr verwischt, und die Originale und Sonderlinge sind heute selbst in England selten geworden. Sogar das Urtheil über die Geistesunfähigkeit der Neger S. 58 trifft jetzt nach den Erfahrungen in Amerika und Liberia nicht mehr zu. Auch das, was Kant über die Stellung der Frauen in Canada berichtet, war schon für seine Zeit ein Irrthum.

II.

Ueber die Abenteuer Komarnicki's.

1764.

(Bd. 57. S. 63.)

1. Titel und die Schrift selbst. S. 65. Die Zeilen S. 64 erzählen den Anlass zu Kant's auf S. 65 folgenden Bemerkungen. Der Auszug S. 64 ist einem Aufsatze Hamann's entnommen, welcher vollständig in Hamann's Schriften Ausgabe von Roth B. III. S. 236 enthalten ist. An die in die Königsberger Zeitung von 1764 No. 3 aufgenommene Erzählung schliesst sich unmittelbar das

nachfolgende Urtheil Kant's ohne Nennung seines Namens (S. 65) mit den Worten an: „Nach dem Urtheile eines „hiesigen Gelehrten dürfte in obiger Nachricht von „unserm begeisterten Faunus für Augen u. s. w." Mit Faunus ist Hamann gemeint. Am Schlusse heisst es dann: „Wir kündigen hiermit zugleich den ersten Originalversuch in unsern nächsten Blättern an und versprechen uns für die Zufriedenheit unserer Leser mehrere Beiträge von der Gefälligkeit dieses scharfsinnigen und gelehrten Gönners." Unmittelbar darauf erschien auch in Stück 4—8 der unter No. III. Bd. 59 S. 67 folgende „Versuch über die Krankheiten des Kopfes" von Kant, jedoch ohne Nennung seines Namens.

Zu den Aeusserungen Kant's S. 65 bedarf es keiner weitern Erläuterung. Man war damals in Folge der grossen Entdeckungen in den Naturwissenschaften, mehr als jetzt geneigt, angebliche Wundererscheinungen zu berichten und zu glauben.

III.

Versuch über die Krankheiten des Kopfes.

1764.

(Bd. 57. S. 67.)

1. Titel. S. 67. Es ist bereits in der Erläuterung zu dem Aufsatze No. II. bemerkt worden, dass Kant zu dieser Abhandlung durch die Erscheinung des sogenannten Ziegenpropheten mit seinem Kinde in Königsberg, welche viel Aufsehen erregte, veranlasst worden ist. Kant hat offenbar diesen Propheten nicht für einen Betrüger, sondern für einen Wahnwitzigen gehalten und dies hat ihn zu den hier mitgetheilten Untersuchungen und Eintheilungen der Seelenkrankheiten geführt. Der Aufsatz ist in demselben populären und witzigen Stil, wie der unter I. über das Schöne gehalten; nur dass

hier noch hie und da eine feine Ironie sich einmischt. Der Titel ist etwas sonderbar gewählt; mit den Krankheiten des „Kopfes“ sind nicht die des Kopfes, als Organ des Leibes, sondern als Repräsentant der Seele, gemeint.

2. Die Abhandlung selbst. S. 83. Da die Abhandlung durchaus populär gehalten ist und für das grosse Publikum einer Zeitung bestimmt war, so bedarf es für sie keiner sachlichen Erläuterungen. Es ist alles leicht verständlich und wenn auch Manches der Berichtigung bedarf, so ist doch hier nicht der Ort, die Seelenkrankheiten und die daran grenzenden Schwächezustände systematisch darzulegen und daraus die Mängel der Kant'schen Darlegung abzuleiten. Kant hat diesen Gegenstand später noch einmal in seiner 1798 erschienenen Anthropologie Th. I. § 43 u. f. behandelt, und es ist merkwürdig, dass hier, nach einem Zeitraume von 34 Jahren, in dem Kant sein ganzes philosophisches System geändert hatte, die Behandlung dieses Gegenstandes doch der vorliegenden völlig gleicht und dieselben Mängel zeigt. Es muss in dieser Beziehung auf die Erl. 46—52 zur Anthropologie (Bd. XX. S. 56—62) verwiesen werden, wo diese Mängel näher dargelegt worden sind. Sie entspringen hauptsächlich aus der falschen Eintheilung des Denkens in drei besondere Seelenkräfte, den Verstand, die Urtheilskraft und die Vernunft. Indem Kant danach auch die Krankheiten ordnet, erhellt, dass wenn jene Kräfte in dieser Besonderung gar nicht bestehen, auch diese Eintheilung der Krankheiten nicht richtig sein kann. Ein zweiter Mangel ist, dass Kant sich blos auf die Krankheiten des Wahrnehmens und Denkens beschränkt und die der Gefühle ganz bei Seite lässt, obgleich diese Trennung in Wirklichkeit nicht besteht, vielmehr die meisten Krankheiten des Kopfes aus krankhaften Gefühlszuständen hervorgehen, welche erst die gesunde Bewegung des Denkens stören. Sehr richtig ist dagegen, dass Kant auch die Schwächezustände, obgleich sie noch nicht zu den Krankheiten gehören, mit in Betracht zieht, da beide nicht streng geschieden sind, sondern allmählig in einander übergehen können. — Eine gründliche Belehrung ist aus dieser Art der Behandlung eines Gegenstandes nicht zu ziehen, wie dies auch der

Leser bei der Abhandlung I. empfunden haben wird. Es wird bei dieser populären Manier auf die letzten Elemente und Grundlagen des Gegenstandes und auf erschöpfende Begriffe nicht zurückgegangen, sondern die Behandlung beschränkt sich auf ein geistreiches und witziges Spiel mit den im gewöhnlichen Leben umlaufenden Begriffen, obgleich dieselben gerade in dieser Materie von dem sprachbildenden Instinkte des Volkes mehr nach den oberflächlichen Erscheinungen, statt nach den elementaren Grundlagen gebildet worden sind, und deshalb trotz aller Erklärungen und geistreichen Antithesen nicht zu dem tiefern und umfassenden Verständniss des Gegenstandes führen.

Für das grössere Publikum ist hier noch zu erwähnen, dass unter „Onomastik“ S. 70 eine systematische Aufstellung der Namen für die in einem Gebiet vorkommenden Gegenstände zu verstehen ist. Unter „Schulchrien“ (S. 70) sind Aufsätze zu verstehen, die nach bestimmten formalen Vorschriften über meist triviale Themata von den Schülern der gelehrten Schulen früher gefertigt werden mussten.

Uebrigens können mit dieser Abhandlung noch die Abhandlungen No. VIII. u. IX. Band 57 verglichen werden, welche verwandte Gegenstände behandeln.

IV.

Von den verschiedenen Racen der Menschen.

1775.

(Bd. 57. S. 85.)

1. Titel. S. 85. Kant hat diese Abhandlung mit der Ankündigung seiner Vorlesungen über physische Geographie verbunden, die er im Sommerhalbjahr 1775 halten wollte. Es war dies eine damalige Sitte, welcher wir wiederholt auch bei Kant begegnen. Diese Abhand-

lung fällt in die grosse Pause von 1770, wo Kant seine Dissertation *de Mundo sensibili, atqus intelligibili* veröffentlichte bis 1781, wo die Kritik d. reinen Vernunft erschien. Während dieses Zeitraumes war Kant so sehr mit der Durchdenkung und Ausarbeitung seines neuen kritischen Systems beschäftigt, dass er mit Ausnahme des vorliegenden kleinen Aufsatzes in dieser Zeit gar nichts Wissenschaftliches veröffentlicht hat. Auch ist, wie schon der Gegenstand erwarten lässt, hier von der Umwandlung, in der Kant damals mit seinem Denken befangen war, nichts zu spüren.

Der vorliegende Aufsatz erschien zuerst in Quart bei Hartung in Königsberg. Indess liess Kant zwei Jahre darauf eine zweite, wesentlich veränderte und gegen das Ende hin weiter ausgeführte Bearbeitung in Engel's Philosoph für die Welt (Leipzig 1777, Bd. II. S. 125—164) erscheinen und darüber ist jene erste Bearbeitung in Vergessenheit gerathen. Hier ist der Text nach der zweiten Bearbeitung abgedruckt worden, aber die Abweichungen der ersten Ausgabe sind zugleich in den unter dem Text befindlichen Anmerkungen ersichtlich gemacht worden. — In genauer Verbindung mit diesem Aufsatz steht der Aufsatz VI. (Bd. 59 S. 123) über die Bestimmung des Begriffes der Menschenrace und Aufsatz VII. (Bd. 59 S. 143) über den Gebrauch tautologischer Prinzipien.

2. Verschiedenheit der Racen. S. 90. Dieser Abschnitt ist an sich verständlich gehalten und bezeichnet für die damalige Zeit eine durchaus gesunde und treffende Auffassung der schwierigen Frage, welche noch heute nicht als gelöst angesehen werden kann. Unter „halbschlächtig“ (S. 88) und „Blendlinge“ (S. 89) versteht Kant jene Mischarten aus zwei Racen, welche von jeder Race, aus deren Vermischung sie hervorgegangen sind, ein gleiches, einander die Wage haltendes Quantum, von Eigenthümlichkeiten überkommen haben.

In demselben Jahre, wo Kant diesen Aufsatz veröffentlichte, erschien auch Blumenbach's Abhandlung *De generis humani varietate uativa*, welche fünf Hauptracen annimmt, von denen drei mit den von Kant S. 90 angegebenen drei ersten zusammentreffen; dagegen setzt Blumenbach statt der hindostanischen Kant's als 4te die

malaische Race von brauner Hautfarbe (Malaien, Polynesier) und als 5te die amerikanische Race mit kupferrother Haut (die Ureinwohner Amerika's). Cuvier reduzirte später diese Racen auf drei, indem er die Malaien und Amerikaner als Mischracen ansah; Andere dagegen steigerten die Zahl der Racen auf 13 und mehr. Man unterscheidet jetzt die Racen wesentlich nach der Form des Kopfes oder nach der Stellung der Vorder-Zähne, ob sie schief oder gerade stehen.

Bekanntlich ist durch Darwin, der Begriff der Arten in der organischen Natur überhaupt erschüttert worden, und Darwin zeigt, dass sich überall allmählige Uebergänge aus der einen in die andere nachweisen lassen, und jede Art durch den Kampf um das Dasein, die Geschlechtswahl und Vererbung dauernd in andere oder neue Arten übergehen kann. Diese Auffassung erhält immer mehr Anhänger, bedarf indess noch der weitern Ausbildung in das Besondere. Durch diese Fortschritte erscheint die Auffassung Kant's im Wesentlichen als antiquirt.

3. Eintheilung in Racen. S. 93. Viele der hier vorkommenden Namen sind jetzt nicht mehr gebräuchlich und durch die gestiegene Kenntniss der rohen Völker sind andere und passendere Namen an deren Stelle getreten. Ueberhaupt hat eine weitere Erläuterung dieses Abschnittes bei dem gegenwärtigen Zustande der Geographie und Ethnographie kein Interesse mehr.

4. Die Ursachen für diese Racen. S. 105. Auch hier ist der Vortrag durchaus verständlich und insofern auch interessant, als Kant in seinen Grundgedanken der Lehre Darwin's hier näher kommt, als man für die damalige Zeit erwarten sollte. Die Berichtigung des Einzelnen in Folge der fortgeschrittenen Wissenschaften wird der Leser aus den neuern Werken über diesen Gegenstand leichter entnehmen können, als sie hier geboten werden könnte.

5. Die Gelegenheits-Ursachen für die Racen. S. 107. Aehnliches wie zu Erl. 4 ist auch hier zu wiederholen. Neben dem Klima und dem Breitegrade des Landes wir-

ken eine Menge Lokalursachen vielleicht noch mächtiger auf die Entwickelung bestimmter Racen ein. Die Absperrung von andern Racen mag ebenfalls dazu beigetragen haben, wenn sie auch nicht gerade durch solche Meere, wie Kant annimmt bedingt gewesen sein sollte.

Man wird, wenn man diesen Gegenstand, so weit ihn Kant behandelt hat, vollständig und im Zusammenhange kennen lernen will, gut thun, den folgenden Aufsatz No. V. zu überschlagen und sich gleich zu dem Aufsatz No. VI. und VII. zu wenden.

V.

Das Basedow'sche Philantropin betreffende Rezensionen und Aufsätze.

1776—1778.

(Bd. 57. S. 109.)

1. Titel. S. 109. Von diesen drei Aufsätzen kann nur der zweite unzweifelhaft als ächt gelten; er war zuerst in der Königsberger Zeitung 1777 mit K. unterzeichnet erschienen, ist aber kurz darauf in den „Pädagogischen Unterhandlungen von Basedow u. Campe“, Dessau 1777, 3tes Stück, unter Kant's Namen abgedruckt worden. Ein genauerer Abdruck ist in Reickle's Kantiana S. 72 geliefert. Der erste und dritte Aufsatz sind zwar auch in der Königsberger Zeitung von 1776, St. 26 und 1778, St. 68 erschienen; allein die Vermuthung, dass Kant sie abgefasst, stützt sich nur auf die Notiz von Chr. Jacob Kraus, dass Kant zur Zeit des Basedow'schen Philantropin's über einige dahin einschlagende Schriften Rezensionen geliefert habe, wie Reicke in seinem Kantiana S. 17 bemerkt; ein direkter Beweis liegt nirgends vor. — Alle 3 Aufsätze fehlen noch in den Gesammtausgaben

der Werke Kant's von Rosenkranz und der ersten von Hartenstein; erst Karl v. Raumer hat darauf aufmerksam gemacht; in Folge dessen sind sie in die, 1867 erschienene chronologische Ausgabe der Werke Kant's von Hartenstein mit aufgenommen worden. Bei dem ersten Aufsatz lässt Hartenstein es unentschieden, ob er von Kant herrührt; bei dem dritten bezweifelt er es aus Gründen, die sich auf einen Brief Kant's vom 29. Juli 1778 an den Hofprediger Chrichton (Bd. 57. S. 443) stützen. Der Vollständigkeit wegen sind indess sowohl von Hartenstein, als auch hier alle drei Aufsätze aufgenommen worden.

2. Die Aufsätze selbst. S. 122. Joh. Bernhard Bassedow (eigentlich Bassedau), 1723 zu Hamburg geboren, studirte Theologie, bekleidete Lehrerstellen im Holstein'schen und ward durch den 1762 erschienenen Emil von Rousseau so angeregt, dass er sich zum Reformator des Erziehungswesens aufwarf, und nach mehreren, darüber abgefassten und mit Beifall aufgenommenen Schriften, allmählig durch Beiträge von Fürsten und Privaten eine Summe von 150,000 Thaler zusammenbrachte, mit welcher er unter Beihülfe des Fürsten von Anhalt in Dessau eine Erziehungsanstalt, Philantropin (Philantropie heisst Menschenliebe), gründete. Sie sollte ursprünglich zur Ausbildung von Lehrern dienen, indess war man, wegen unzureichender Mittel genöthigt, sie zunächst für die Erziehung von Knaben einzurichten. Das Unternehmen fand damals allgemeinen Beifall; auch Campe schloss sich an. Die Tendenz ging auf einer bessern körperlichen Ausbildung der Jugend, sowie auf Ausdehnung der Lehrgegenstände auf neuern Sprachen und das, was man die Realwissenschaften nennt, im Gegensatz zu dem ausschliesslichen Kultus der alten Sprachen, welcher in den gelehrten Schulen damals getrieben wurde. An den Verehrern dieser Schulen hatte deshalb das Unternehmen auch seine Gegner, wie ja ein solcher Streit auch noch gegeüwärtig zwischen den Vertheidigern der Gymnasien und denen der Realschulen besteht, nur dass beide ihre Prinzipien gemildert und das Gute gegenseitig von einander schon theilweise angenommen haben. In dem Beginn dieser durch Rousseau angeregten Reformation des Erziehungswesens trafen jedoch diese Gegensätze viel

heftiger auf einander. Das Institut in Dessau löste sich 1793 in Folge des Ungeschickes seines Stifters und des häufigen Wechsels der Lehren wieder auf; indess ist bekannt, dass die von Basedow gegebene Anregung sich erhalten und wesentlich zu der in diesem Jahrhundert erreichten Verbesserung der Schulen und der häuslichen Erziehung beigetragen hat. Diese Data werden zum Verständniss der hier gelieferten drei Aufsätze genügen.

Der erste Aufsatz trägt zu sehr das Gepräge einer Reklame, als dass man glauben sollte, er rühre von Kant her. Indess geht auch der zweite, ächte Aufsatz, sehr entschieden empfehlend vor. Jedenfalls ersieht man aus No. 2, dass Kant die neue Methode gebilligt und sich Grosses von ihr versprochen hat. Kant selbst war ein grosser Verehrer von Rousseau und es zeigt sich auch hier seine von aller Pedanterie freie, jede Reform mit offenen Armen ergreifende Gesinnung. Der dritte Aufsatz entspricht in den Gedanken und in dem Stile ganz dem, was man von Kant gewöhnt ist und dem, was schon in No. 2 gesagt ist. Vielleicht würde auch Hartenstein bei seiner letzten Herausgabe der Werke Kant's (Vorrede zu Bd. II. Seite XI.) weniger Bedenken gegen die Aechtheit gehabt haben, wenn er nur den Aufsatz selbst Kant zugeschrieben, dagegen den mit Philantropin unterschriebenen Zusatz als von einer fremden Hand hinzugefügt angenommen hätte.

VI.

Bestimmung des Begriffs der Menschenrace.

1785.

(Bd. 57. S. 123.)

1. Titel. S. 123. Diese Abhandlung ist zuerst in der Berliner Monatsschrift, November 1785, erschienen. Sie schliesst sich an die Abhandlung No. V. (Bd. 57, S. 85) an und sucht das Prinzip, welches Kant für die Unter-

scheidung der Menschenracen dort aufgestellt hatte, näher zu bestimmen und zu erläutern. Zwischen beiden Aufsätzen liegt ein Zeitraum von zehn Jahren, in welchen der Eintritt der kritischen Periode für Kant fällt; indess bleibt dieser Umstand bei diesen rein empirischen Untersuchungen ohne Einfluss. Kant hatte in diesem ganzen Zeitraum das sehr beliebte und besuchte Collegium über physische Geographie fortgesetzt und mag dadurch zur weitern Erörterung der hier behandelten Fragen veranlasst worden sein.

2. Die Schrift selbst. S. 142. Diese Abhandlung unterscheidet sich von der frühern (No. V. Bd. 57) durch eine strengere wissenschaftliche Richtung; Kant bestrebt sich, den Begriff der Race durch sehr bestimmte Merkmale zu fixiren. Da die Abhandlung im Uebrigen durchaus verständlich ist, so bedarf es keiner Erläuterung ihres Sinnes. Was aber die Kritik derselben anlangt, so sind die darin festgehaltenen Grundgedanken, aus denen der Begriff der Race abgeleitet wird, in der neuern Naturwissenschaft ziemlich allgemein aufgegeben worden. Man sucht das Charakteristische der Racen weit mehr in der Kopfbildung und der Stellung der Zähne, als in der Farbe, und was die Frage der Vererbung anlangt, so lässt man, namentlich in der Schule Darwin's, keine solche unveränderlichen Keime mehr zu, wie Kant sie in die Gattung verlegt, um daraus die Racen selbst, ihre Vererbung und die Beständigkeit der Mischracen abzuleiten; man nimmt vielmehr an, dass statt solcher ursprünglichen Keime nur die verschiedenen Einflüsse des Klimas, der Nahrung und die nach der Natur jedes Landstriches störenden und befördernden Bedingungen des Lebens hier eingewirkt und durch die Geschlechtswahl und das viel allgemeiner, auch für künstlich entwickelte Eigenschaften geltende Prinzip der Vererbung sich zu Racen ausgebildet haben, wobei deren scharfe Abgrenzung so wenig, wie deren unveränderliche Dauer für alle Zeiten anerkannt wird. Unter diesen Umständen wird jede Kritik dieser Schrift viel besser durch ein gutes neueres Handbuch über Physiologie und Ethnologie ersetzt.

Der Phlogiston, von dem Kant S. 139 spricht, ist

neuerdings in Kohlensäure und Wasserdampf aufgelöst worden. Beide werden in der Lunge durch die chemische Verbindung des Sauerstoffs der eingeathmeten Luft mit dem Kohlenstoff des Venenblutes erzeugt und durch das Ausathmen entfernt. Unter „fixer Luft“ S. 140 versteht Kant eine mit Alkalien geschwängerte Luft; indess sind seine Begriffe hier in Folge des damals noch mangelhaften Zustandes der Chemie, theils unklar, theils falsch.

VII.

Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie.

1788.

(Bd. 57. S. 143.)

1. Titel. S. 143. Diese Schrift ist durch die Einwürfe veranlasst worden, welche Georg Forster in dem von Wieland herausgegebenen Deutschen Merkur, im Oktober- und Novemberheft 1786 gegen die von Kant in dem vorgehenden Aufsatz No. VI. ausgesprochenen Ansichten erhoben hatte. Kant schrieb zu seiner Rechtfertigung die vorliegende Abhandlung, welche durch K. L. Reinhold's Vermittelung ebenfalls im Deutschen Merkur, Januar- und Februarheft von 1788 erschienen ist. Man vergleiche den ersten Brief Kant's an Reinhold Bd. 33, S. 460.

2. Einleitung. S. 147. Diese Einleitung S. 145—147 ruht auf der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Wahrheit, welche Kant in seiner Kr. d. r. V. aufgestellt hatte, und in der nur wenige Monate nach dieser Abhandlung erschienenen Kr. d. praktischen Vernunft weiter ausführte (Bd. II. 632, Bd. III. 106, Bd. VII. 143,

Bd. VIII. 56. 57). Kant nennt es hier den „theoretischen und teleologischen Weg“ der Naturforschung. Das Bedenkliche dieser Unterscheidung ist bereits in den oben angezogenen Erläuterungen in Bd. III. u. VIII. dargelegt worden, und es genügt hier, darauf zu verweisen.

Wenn Kant S. 146 von zweien seiner Versuche spricht, welche im Merkur kritisirt worden, so ist darunter Kant's Schrift über die Bestimmung des Begriffs der Menschenrace von 1785 (Bd. 57. S. 123) und wahrscheinlich der „muthmaassliche Anfang der Menschengeschichte von 1786 (Bd. 37. S. 49) gemeint.

3. Die Schrift selbst. S. 168. Kant beschäftigt sich hier mit Rechtfertigung seines in dem Aufsatz Bd. 57 No. VI. gegebenen Begriffs der Menschenrace. Er vertheidigt ihn mit Geschick gegen die Angriffe von Forster, indess ist die teleologische Auffassung, welche seinem Begriffe zu Grunde liegt, wonach der Natur bei Erschaffung des Menschen gewisse Absichten und Veranstaltungen beigelegt werden, aus der modernen Naturforschung verschwunden. Man sieht jetzt jeden Organismus als das Ereigniss der bei seinem Entstehen vorhandenen und auf ihn einwirkenden elementaren oder unorganischen Naturkräfte an; ebenso ist seine Fortbildung und seine Spaltung in verschiedenen Arten nur die Folge seines Kampfes gegen die ihm feindlichen Elemente und der Unterstützung der ihm günstigen Elemente, sowie des Prinzips der Vererbung jeder solchen einigermaassen ausgebildeten Eigenschaft. Allerdings ist diese Theorie noch nicht vollständig ausgebildet; die Naturforschung ist aber damit im besten Fortgange begriffen und jedenfalls entspricht dieses Prinzip der rein beobachtenden Methode besser, als die künstliche Hypothese Kant's, wonach die Natur gleich bei Erschaffung des ersten Menschenpaares die Keime zu den verschiedenen spätern Menschenracen sämmtlich in es gelegt hat, damit die Menschen die ganze Erde bewohnen können. Eine weitere Erörterung dieser Frage geht über die Grenzen dieser Erläuterungen hinaus; der Leser wird sie am besten aus den neuern Werken Darwin's, Häckel's, C. Voigt's und Anderer entnehmen können. Die einzig philosophische Frage hier ist nur die von Kant aufgestellte, ob der Begriff jeder

Beobachtung vorhergehen oder sich erst aus dieser bilden müsse. Kant behauptet das Erstere; allein die Frage lässt sich nicht so einfach bejahen oder verneinen. Bei Gegenständen der Natur kann die Bildung der Begriffe der Wahrnehmung der Einzelnen nur nachfolgen; diese Bildung beruht auf dem trennenden Denken, dem also ein Verbundenes zunächst durch die Wahrnehmung gegeben sein muss. Ebenso kann die erste rohe Abtrennung des Individuellen von dem Allen Gemeinsamen nur auf Grund der Wahrnehmung verschiedener Individuen und ein dadurch angeregtes trennendes Denken geschehen. Wenn es dagegen darauf ankommt, begriffliche Stücke, deren Verbindung nicht so stark wahrnehmbar vorliegt, zu Gesetzen oder Begriffen zu vereinen und so den wesentlichen Inhalt der Wissenschaft, d. h. ihre allgemeinen und besondern Gesetze zu gewinnen, so muss hier in der Regel ein verbindendes Denken vorhergehen, dessen Wahrheit dann durch Beobachtung oder Experimente bestätigt werden muss. Es sind dies die Hypothesen, mit denen beispielsweise ebenso Keppler wie Newton beginnen mussten, ehe sie die grossen Naturgesetze aufstellen konnten, welche gegenwärtig die Grundlage unserer Naturerkenntniss bilden. In der Regel wird aber auch die erste Erfassung der richtigen Hypothese von einem aufmerksamen Wahrnehmen des Einzelnen bedingt.

4. Die Ansicht Förster's. S. 172. Die hier von Kant gebotenen Betrachtungen sind von hohem philosophischen Interesse. Er leugnet die *generatio aequivoca* oder die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen. Jetzt sind die Naturforscher meist der entgegengesetzten Ansicht, und was Forster S. 169 sagt, gilt jetzt ziemlich allgemein als die richtige Auffassung. Wenn Kant dies nicht zulassen will, weil die Vernunft dabei in das schrankenlose Feld der Erdichtung gerathe, so übersieht er, dass hier, wie bei vielen Naturgesetzen, die letzten einfachen Kräfte und Elemente zwar nicht unmittelbar wahrgenommen werden können, aber dass es möglich ist, sie in ihren konkretern Bildungen zu verfolgen und so mit hoher Wahrscheinlichkeit auf ihr Dasein zu schliessen.

Interessant ist, dass Kant hier in der Anmerk. S. 171

die Substanz und ihre Accidenzen selbst als ein „Verhältniss“ auffasst und damit der realistischen Lehre, welche diese Begriffe zu den Beziehungsformen rechnet (Bd. I. 47), auch seinerseits beitritt. Ebenso richtig ist es, wenn er sagt, dass ein Wirken nach Zwecken ohne ein denkendes Wesen, was sich diese Zwecke zunächst vorstellt, nicht angenommen werden dürfe. Auch hier stimmt Kant ganz mit der Lehre des Realismus (B. I. 43).

5. Schluss. S. 175. Der Schluss berührt eine in der Kritik d. prakt. V. behandelte Frage, über welche in den schon angezogenen Erläuterungen (Bd. VIII. 56. 57) das Nöthige bemerkt worden ist.

Der Verfasser der S. 173 genannten Briefe über die Kant'sche Philosophie ist Reinhold, wie Kant am Schluss S. 175 selbst bemerkt.

Die Anmerk. S. 174 beruht auf einen Druckfehler; statt derselben muss es heissen: Siehe Band 49. S. 181.

VIII.

Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen.

1790.

(Bd. 57. S. 177.)

1. Der Aufsatz selbst. S. 181. Die Veranlassung zu diesen Bemerkungen Kant's ergiebt die S. 178 abgedruckte Notiz aus Borowski's Leben Kant's. Danach ist der erste Abdruck des vorliegenden Aufsatzes in Borowski's Cagliostro zu finden. Cagliostro war ein Italiener, der in den 70ger und 80ger Jahren des vorigen Jahrhunderts durch angebliche geheime Künste, Zaubereien, Geisterbeschwörungen und Wunderkuren die ganze vornehme Welt in Europa in Erstaunen setzte, eine grosse Menge

Anhänger fand und nur erst gegen 1787 seinen Einfluss verlor, wo er als ein Schwindler entlarvt wurde. Als Freimaurer wurde er in Rom zum Tode verurtheilt, aber vom Pabst zu lebenslänglicher Haft begnadigt, in welcher er 1795 gestorben ist.

Die Neigung zum Wunderglauben war damals in Deutschland und in dem ganzen westlichen Europa in Folge der grossen Entdeckungen in den Naturwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert weit verbreitet. Nachdem viele wunderbare Kräfte der Natur entdeckt und auf feste Gesetze zurückgeführt worden waren, glaubte man überall ähnliche wunderbare Kräfte auffinden und so die Natur dem menschlichen Willen in unbeschränkter Weise unterwerfen zu können. Jeder einigermaassen geschickte und gewandte Betrüger fand es nicht schwer, diesen Wahn, welcher die ganze gebildete Gesellschaft, mit Einschluss der Fürsten und Regierungen beherrschte, zu seinem Vortheil auszubeuten.

Die hier von Kant ausgesprochenen Ansichten zeigen, wie sehr er über diesen Wahn erhaben war; indess irrt er sich wohl, wenn er den Hauptgrund jener damaligen Neigung zum Wunderbaren aus der gestiegenen Lesesucht ableitet. Diese Sucht herrscht jetzt in viel grösserem Maasse, ohne dass eine solche Wirkung sich zeigte.

Das Wort „Mesmeriade“ S. 180 kommt von Mesmer her, dem Begründer des thierischen Magnetismus. 1775 machte derselbe seine Entdeckung bekannt, gewann grosses Ansehen unter den Laien und Aerzten und brachte in Paris durch Subscription auf sein angebliches Geheimniss eine Summe von 340,000 Franken zusammen. Später sank sein Ansehen: vorzüglich in Folge einer Untersuchung der französischen Akademie und Mesmer starb 1815 ziemlich vergessen in Meersburg in Deutschland.

IX.

Zu Sömmering über das Organ der Seele.

1796.

(Bd. 57. S. 183.)

1. Der Aufsatz selbst. S. 190. Diesen Aufsatz hat Sömmering, ein berühmter Anatom, zu Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts zuerst als Anhang zu seiner Schrift „Ueber das Organ der Seele, Königsberg 1796“ veröffentlicht. Ueber die Veranlassung giebt die Bemerkung Sömmering's S. 184 Auskunft. Auch die in Bd. 57, S. 529 abgedruckten drei Briefe Kant's an Sömmering beziehen sich hierauf. Sömmering hatte in seiner Schrift die Hypothese aufgestellt, dass die Seele in der in den Hirnhöhlen enthaltenen dunstförmigen Flüssigkeit ihren Sitz habe.

Der Aufsatz selbst lässt die ruhige und scharfe Auffassung der Wirklichkeit, wie sie Kant auszeichnet, erkennen; da indess die Annahme einer dunstförmigen Flüssigkeit in den Höhlen des Gehirns eine Hypothese ist, welche durch die neuern und genauern Untersuchungen nicht bestätigt wird, vielmehr die geistigen Funktionen wesentlich auf den grauen Ganglienzellen des Gehirns zu beruhen scheinen, so verlieren auch die Annahmen Kant's an Bedeutung, durch welche er diese Hypothese mehr auszubilden sucht. Man neigt gegenwärtig mehr dazu, die geistigen Funktionen aus den elektrischen Vorgängen, welche erfahrungsmässig in den erregten Nerven Statt haben, abzuleiten; indess hat Kant Recht, wenn er bestreitet, dass ein besonderer Sitz der Seele im Körper festgestellt werden könne. Die Seele ist in dem ganzen Körper, soweit die Nerven reichen, gegenwärtig und das Nervensystem scheint das nächste und unmittelbarste Organ zu sein, was die seelischen Vorgänge vermittelt. Dagegen wird die Art und Weise des Uebergangs der Erregungen vom Körper in die Seele

und umgekehrt, nie aufgeklärt werden können, und ebensowenig kann diese Frage damit gelöst werden, dass man Körper und Seele als eine Einheit setzt und den Dualismus beider leugnet, wie anderwärts (Bd. XX. 2 und 13) gezeigt worden ist.

X.

Sieben kleine Aufsätze aus den Jahren 1788—1791.

(Bd. 57. S. 191.)

1. **Titel. S. 191.** Das Nähere über die Entstehung dieser Aufsätze ist S. 192 angegeben und der Rosenkranzschen Ausgabe von Kant's Werken entlehnt. Kiesewetter, geb. 1766 zu Berlin, später Professor zu Berlin, hat sich vorzüglich um die Erläuterung der Kant'schen Schriften verdient gemacht; seine zahlreichen Schriften verfolgen beinah nur diese Aufgabe. Diese sieben Aufsätze sind übrigens das eigne Werk Kant's, wo er sich selbst über einzelne Punkte seines kritischen Systems bestimmter oder spezieller ausspricht, als es in seinen Hauptwerken geschehen ist. Insofern haben dieselben für einen Leser, der die Philosophie Kant's genauer studiren will, ein besonderes Interesse. Uebrigens sind auch zwei Briefe von Kant an Kiesewetter vorhanden und Bd. 57. S. 543—545 abgedruckt worden, welche das freundliche Verhältniss zwischen Kant und Kiesewetter bestätigen.

1b. **Erster Aufsatz. S. 194.** Diese Gedanken hängen mit der in der Kr. d. r. V. entwickelten Ansicht zusammen, dass die Sinne nur das in einer Wahrnehmung enthaltene Mannichfaltige der Seele zuführen, dagegen die Zusammenfassung und Verbindung dieses Mannichfachen schon eine eigne That der Seele sei, welche Kant der Einbildungskraft zuschreibt und bei welcher die Einheit

schon auf den dabei benutzten Kategorien beruhen soll. Gegen diese Ansicht ist vorzüglich geltend zu machen, dass bei dem Wahrnehmen die Verbindung des Mannichfachen derselben ebenso bestimmt dem Gegenstande beigelegt wird, wie das Mannichfache selbst, und dass, wenn diese Einheit nicht gegenständlich wäre und nicht als solche mit in die Wahrnehmung einträte, es völlig unerklärlich wäre, weshalb alle Menschen von den vielen in der Seele liegenden Einheitsformen immer nur die eine und dieselbe dem bestimmten Mannichfaltigen überziehen. Man sehe Bd. III. Erl. 9 und Bd. 55 S. VII. Kant will nur den in die Zeit fallenden Vorgang des Denkens als eine Erfahrung gelten lassen, dagegen nicht das Bewusstsein, einen solchen Gedanken zu haben, oder überhaupt zu denken. Diese Unterscheidung ist schon an sich unklar und es liegt ihr die Verwechslung der Wahrnehmung des innern Zustandes unter, so weit derselbe ein Denken ist, mit dem Inhalte dieses Gedachten, welches Denken vermöge der trennenden Richtung desselben allerdings von diesem Inhalte das Zeitliche, Räumliche und Individuelle abtrennen, und so diesen Inhalt ganz ausserhalb der Wahrnehmbarkeit stellen kann. Das Denken im ersteren Sinne ist immer ein innerer Vorgang, der in die Zeit fällt und als einzelner, von der Selbstwahrnehmung erfasst wird. Das Bewusstsein, was sich mit jedem Denken verbindet, ist nichts anderes, als ein Stück dieses innern Wahrnehmens, vermöge dessen der Inhalt als mein Gedanke gewusst wird. Ueberhaupt liegt in jedem Gedanken einmal ein gewusster Inhalt und zweitens ein Wissen von diesem Wissen, oder das Bewusstsein, vermöge dessen dieser Gedanke als der mir angehörige aufgefasst wird. Je nachdem nun die Richtung des Denkens sich mehr auf seinen Inhalt oder mehr auf diese subjektive Seite desselben richtet, tritt das andere Stück zurück; aber an sich sind immer beide im Denken vorhanden. Das unbewusste Denken soll ein solches sein, wo dieses Bewusstsein von ihm fehle. Ob ein solcher Zustand in voller Reinheit in der Seele besteht, bleibt zweifelhaft; wahrscheinlich ist in solchen Fällen das Bewusstsein nur so schwach im Grade, dass es nicht hervortritt, und deshalb auch nicht in der Erinnerung auftritt.

Die von Kant behandelte Frage ist übrigens nur ein

Schulstreit, der damit zusammenhängt, ob man den Inhalt des Seienden ohne Wahrnehmung, durch blosses Denken erfassen könne (Idealismus), oder ob dies nur durch äussere und innere Wahrnehmung möglich ist, und dem Denken nur die Reinigung dieses Wahrgenommenen und seiner Bearbeitung und Erhebung zu dem Allgemeinen zufällt, ohne dass aber das Denken den Inhalt selbst über den wahrgenommenen ausdehnen kann (Realismus). Dieser Streit kann durch die von Kant gestellte Frage nicht entschieden werden, sondern fällt in die obersten Prinzipien der philosophischen Systeme, wo das Streiten und Beweisen ein Ende hat, weil ein höheres Prinzip, aus dem die Entscheidung abgeleitet werden könnte, nicht vorhanden ist. Deshalb wird der Gegensatz der Systeme iu der Philosophie nie beseitigt werden können; denn die Umstände, welche den einzelnen Denker bestimmen, sich dem einen oder dem andern obersten Prinzip anzuschliessen und es als die Wahrheit zu behaupten, sind zufälliger Natur und beruhen auf den Gefühlen, welche sich bei dem Einzelnen theils durch sein Temperament, theils durch Erziehung und Lebensschicksale zu den überwiegenden ausgebildet haben.

2. Ueber die Wunder. S. 196. Diese Beweise gegen die Wunder beruhen auf den Sätzen der reinen Mechanik und daneben auf den Sätzen der Kritik d. r. V., wonach Raum und Zeit nur Formen des menschlichen Vorstellens sind und die Zeit nicht vor den Dingen und dem Geschehen da ist, d. h. wonach es keinen leeren Raum und keine leere Zeit als wirkliche Dinge giebt. Diese Beweise stehen und fallen daher mit den Sätzen der Kritik d. r. V. Demgemäss ist auch der Begriff des Wunders hier verdreht. Nach dem kirchlichen Begriff beruht es auf der Allmacht Gottes und besteht in einem Eingreifen Gottes in das Geschehen der Natur, was aus blossen Naturgesetzen sich deshalb nicht erklären lässt. Aber deshalb ist es nicht nothwendig, dass das Handeln Gottes ausserhalb der Zeit vor sich gehe oder dass das Gesetz der Kausalität zwischen dem Willen Gottes und dem wunderbaren Geschehen aufgehoben sei. Schon bei dem sogenannten Handeln des Menschen aus Freiheit besteht dasselbe und es ist eine höchst künstliche Combination,

wenn Kant in der Kritik d. r. V. bei Auflösung der dritten Antinomie eine Handlung zugleich als Erscheinung der Nothwendigkeit unterwirft und als freie Handlung ausserhalb der Zeit stellt.

3. Widerlegung des problematischen Idealismus. S. 197. Diese Widerlegung ist nur eine abgekürzte Wiederholung derjenigen, welche Kant in der Kritik d. r. V. (Bd. II. 235) nnd in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der r. Vern. (Bd. II. 41) zur Vervollständigung dieses Beweises gegeben hat. Das Sonderbare und Ungenügende dieses Beweises ist bereits in der Erl. 66 zur Kr. d. r. V. (Bd. III. 44) dargelegt worden. Die Ausführung hier bietet nichts Neues, ist aber immer zum deutlichern Verständniss jener beiden an sich dunklen Beweise von Werth. Das Hauptbedenken gegen Kant's Beweis liegt darin, dass das Aeusserlich-Beharrliche nicht in die Wahrnehmung fällt, indem die Substanz gar kein Gegenstand der Wahrnehmung ist; dieses Bedenken ist auch hier von Kant nicht beseitigt worden. Schopenhauer hat gerade umgekehrt die innere und nicht die äussere Wahrnehmung für das Zuverlässigere erklärt und deshalb deren Gegenstand, d. h. den Willen und die Gefühle für die Dinge an sich erklärt. Wenn man einmal wählen soll, so würde wohl Jedermann der innern Wahrnehmung, die durch kein körperliches Organ vermittelt zu werden braucht, mehr als der äussern vertrauen. Um so wunderbarer ist die Ansicht Kant's, dass die Realität der Dinge nicht auf der innern, sondern auf der äussern Wahrnehmung beruhen soll.

4. Ueber partielle Providenz. S. 199. Diese Auffassung eines allgemeinen Zwecks erinnert an die Ausführungen Kant's in seinem Aufsatze über den Optimismus (Bd. 37. Abth. II. S. 1) und in dem über den Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (Bd. 37. Abth. II. S. 19) und in der Vorrede zu seiner allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Bd. 49. Abth. I. S. 10). Danach geschieht wohl das Einzelne in der Natur nach allgemeinen und festen Gesetzen, allein die in der Natur vorhandene Uebereinstimmung und Schönheit soll danach nur dadurch möglich sein,

„dass Alles einen gemeinschaftlichen Ursprung in einem „unendlichen Verstande habe, in welchem aller Dinge „wesentliche Beschaffenheiten beziehend vor deren Er„schaffung entworfen worden sind.“

Der erste Satz will sagen, dass die Zwecke aus dem Denken, d. h. aus der Freiheit hervorgehen, und dass nur das, was nicht ohnedem von selbst und nothwendig geschehen muss, als Zweck gesetzt werden könne.

Unter „allgemeinen“ Zweck meint hier Kant wohl das, was in der genannten Vorrede als die in Gottes Verstande gesetzte Vorstellung der Elemente und ihrer Gesetze sammt der in ihnen von Anfang ab liegenden Uebereinstimmung und Schönheit der daraus hervorgehenden Welt bezeichnet worden ist; dagegen sind die sogenannten einzelnen Zwecke nur ein Schein, da die Welt, nachdem sie einmal nach dem Plane Gottes in's Dasein gerufen worden, mit Nothwendigkeit die gegenseitige Zweckmässigkeit und Uebereinstimmung im Einzelnen darstellt, welche Gott in seinem Geiste vorgestellt und durch deren Erschaffung verwirklicht hat.

Man muss anerkennen, dass Kant sich 1755 weit deutlicher ausgedrückt hat, als hier 1790.

5. Vom Gebet. S. 201. Hier hat Kant seine Ansicht über das Gebet viel bestimmter und schärfer ausgesprochen, als in der zwei Jahre später erschienenen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, wo er S. 233 B. XVII. sich vorsichtiger äussert. In den vorliegenden Aeussernngen ist auch schon der später von Schleiermacher ausgesprochene subjektive Zweck des Gebets hingestellt und zugleich gut widerlegt. Der Fehler Kant's in beiden Stellen ist nur der, dass er das Beten blos als einen Akt der Erkenntniss und nicht als einen Akt des Glaubens behandelt. Als ersterer ist der Akt des Betens voller Widersprüche und weder wegen seiner subjektiven, noch wegen seiner objektiven Wirkungen zu rechtfertigen; als eine That des Gläubigen fallen aber diese Bedenken hinweg, weil der Glaube durch die in seinem Inhalt liegenden Widersprüche sich nicht irre machen lässt. Man sehe die Erläut. 45 zu Kant's Religion etc. (Bd. XXI. 63.)

6. Ueber das Moment der Geschwindigkeit etc. S. 201. Die nebenstehende Figur wird den von Kant gegebenen Beweis verständlicher machen. Im Grunde ist dieser Beweis nur ein Schein, der sich im Kreise dreht. Geschwindigkeit ist eine Bestimmung oder Eigenschaft der Bewegung. Nun giebt es in einem Zeitpunkte weder Bewegung noch Ruhe; beide sind nur möglich innerhalb eines Zeitraumes, wie schon Aristoteles gezeigt hat. Wenn man dieses Gesetz festhält, so folgt ohne allen geometrischen Beweis, dass auch die Geschwindigkeit als eine Eigenschaft der Bewegung nicht ohne diese, also nicht ohne einen Zeitraum möglich ist; folglich auch in dem Augenblick, wo eine anziehende Kraft einen Körper zur Bewegung bestimmt, noch nicht vorhanden sein kann. Man kann in solchem Falle nur von einer verschiedenen Grösse der anziehenden Kraft, aber nicht der Geschwindigkeit sprechen, da diese als die Wirkung erst nach Ablauf eines Zeitraumes sich verwirklichen kann.

7. Ueber formale und materiale Bedeutung einiger Worte. S. 202. Man bemerkt leicht, dass im Plural diese betreffenden Worte nur im Sinne von Eigenschaften, die an Subjekten haften, aufgefasst und deshalb mitgemeint werden; während im Singular die Eigenschaft von dem Subjekt gelöst und selbst zum Subjekt gemacht ist. Deshalb kann das Wort in diesem Sinne nur einfach bestehen. Diese Eigenthümlichkeiten sind daher nicht auf diese vier Worte beschränkt, sondern sie wiederholen sich überall, wo eine Eigenschaft in ein Hauptwort verwandelt wird; z. B. Organismen und Organismus; Feuchtigkeiten und Feuchtigkeit; Quadrate und Quadratur u. s. w. Es ist deshalb komisch, wenn Kant diese rein grammatikalischen Unterschiede aus seiner Kategorientafel ableiten will.

XI.

Zwei kleine Vorreden.

1800.

(Bd. 57. S. 203.)

1. Erste Vorrede. S. 206. Diese beiden Vorreden fehlen in allen frühern Gesammt-Ausgaben der Werke Kant's; erst Hartenstein hat sie in seiner chronologischen Ausgabe von 1868 aufgenommen. Sie stammen aus dem Jahre 1800 und gehören zu dem Letzten, was Kant bei seinen Lebzeiten hat drucken lassen. Sam. Gottl. Wald führt sie in sein Verzeichniss der Kant'schen Schriften an und Reicke hat sie in seine Kantiana aufgenommen.

Der hier gegebenen Definition der Philosophie wird der Leser schwerlich beistimmen; sie ist vielmehr gegenüber den besondern und vielen Wissenschaften die eine Wissenschaft, welche die höchsten und allgemeinsten Begriffe und Gesetze des Wissens und Seienden zu ihrem Gegenstande nimmt. Deshalb ist die Wahrheit aller besondern Wissenschaften durch sie bedingt und auf sie gestützt (Bd. I. 87). Sie hat keinen besondern Zweck, sondern ihr Ziel ist nur die Wahrheit oder die Umsetzung des Seienden und Geschehenden in Gewusstes; aber sie kann eben deshalb zu allen Zwecken, die der Mensch sich setzt, mehr, wie irgend eine besondere Wissenschaft benutzt werden, d. h. der Kreis ihres Nutzens ist der grösst-möglichste; nur ist dieser Nutzen nicht ihr Zweck.

2. Zweite Vorrede. S. 207. Es sind hier treffende Gedanken von Kant ausgesprochen. Erst lange nach seinem Tode hat man aus der Vergleichung der Sprachen gelernt, auch auf die frühesten Wanderungen und Wohnsitze der Völker mit Sicherheit zu schliessen, obgleich es hierfür an allen sonstigen Denkmälern und Nachrichten fehlt.

Unter der „benachbarten Nation“ wird Kant entweder die Polen oder die Russen gemeint haben.

XII.

Immanuel Kant über Pädagogik.

Herausgegeben von D. F. Th. Rink.

1803.

(Bd. 57. S. 209.)

1. Titel. S. 209. Rink hatte von Kant dessen Notizen über Pädagogik zur Herausgabe anvertraut erhalten, welche in Veranlassung der Collegien, die Kant von Zeit zu Zeit darüber hatte halten müssen, bei ihm sich gesammelt hatten. Zu gleichem Zwecke hatte Rink Kant's Notizen für dessen Vorlesungen über physische Geographie erhalten. Letztere hatte Rink bereits 1802, aber im ersten Theile mit vielen eignen Zusätzen untermischt, herausgegeben, was ihm von mehreren Seiten Angriffe zugezogen hatte.

In Folge dessen enthielt sich Rink bei der Herausgabe dieser Notizen über Pädagogik, seine eignen Zusätze mit denen Kant's zu vermengen, sondern fügte diese Zusätze in besondern Anmerkungen bei. Hier, wo es nur auf die Werke Kant's ankommt, sind diese Anmerkungen Rink's weggeblieben, wie dies auch in den beiden Ausgaben von Hartenstein geschehen ist.

2. Vorrede. S. 212. Die Erziehungs-Lehre und Kunst war schon von Plato in seinem Werke über den Staat und von Aristoteles in seinen ethischen Schriften mit grosser Sorgfalt behandelt worden. Nach dem Wieder-Aufleben der Wissenschaften im 15. und 16. Jahrhundert richtete sich die Erziehung bei den gebildeten Ständen vorzüglich auf die Ausbildung in den alten Sprachen und die Kenntniss der klassischen Literatur; die Pfleger dieser Richtung hiessen Humanisten. Erst Rousseau durchbrach mit seinem Emil diese Richtung und seitdem wurde ohne Unterlass eine Aenderung und Verbesserung in der Erziehung von ausgezeichneten Männern gefordert und

auch praktisch wurden vielfache Versuche dazu gemacht. Zu diesen Männern gehörten im vorigen Jahrhundert Pestalozzi und Basedow. Ueber Letzterem ist bereits in diesem Bande S. 14 das Nöthige gesagt worden. Pestalozzi war mehr praktisch, hob die Wichtigkeit der häuslichen Erziehung hervor und drang hauptsächlich auf Bildung des Charakters; und weniger auf den Erwerb von Wissenschaften. Gerade in der Zeit, aus welcher die vorliegenden Notizen Kant's herrühren, bildete die Frage der Erziehung einen Gegenstand von allgemeinem Interesse, der theoretisch und praktisch viel erörtert und von Seiten des Staats, wie der Einzelnen durch thätige Unterstützung gefördert wurde. Basedow hatte 1774 mit Hülfe des Fürsten von Anhalt seinen Philantropin in Dessau gegründet; 1775 begann Pestalozzi mit seiner Anstalt für Bettelkinder zu Neuhof in der Schweiz; später verlegte er seine Anstalt nach Ifferten. Kant nahm an diesen Vorgängen, wie sein Aufsatz über das Philantropin zeigt, den lebhaftesten Antheil.

Der in der Vorrede Rink's genannte Olivier, geb. 1759, gest. 1815, war ein Schweizer und ging als Hauslehrer nach Livland. Später wurde er Lehrer an dem Philantropin des Basedow in Dessau, und begründete, nachdem das Philantropin eingegangen war, eine eigne Erziehungsanstalt. Er war der Erfinder einer einfachern Methode zur Erlernung des Lesens, welche in Preussen, Sachsen und der Schweiz grosse Anerkennung fand und auch praktisch als Lautirmethode in den Schulen eingeführt wurde.

3. Einleitung. S. 228. Man muss bei diesen Bemerkungen Kant's sich gegenwärtig halten, dass sie nur aus Notizzetteln zusammengestellt sind, welche Kant mündlich bei seinen Vorlesungen ergänzte. Deshalb der lose Zusammenhang, der Mangel einer systematischen Ordnung, das Fragmentarische der meisten Aussprüche und ein Bleiben auf der Oberfläche, während doch die Wissenschaft der Erziehung nur auf den Grundlagen der Ethik, Anthropologie und der Technik aufgebaut werden kann. Deshalb sind die meisten der hier gebotenen Sätze nur halb wahr, und so unbestimmt, dass sie den Leser nicht weiter führen. Diese Mängel im Einzelnen hier

darzulegen, würde die Grenzen der hier beabsichtigten Erläuterung überschreiten.

Im Allgemeinen hat Kant die richtige Eintheilung, wonach die Erziehnng sich auf den Körper, auf das Wissen und auf das Wollen und Handeln des Menschen zu richten hat; dieser dritte Theil ist entweder rein technisch, wo es nur auf Ausbildung der Geschicklichkeiten für ein bestimmtes Ziel ankommt, oder moralisch, wo es darauf ankommt, die Triebe und Leidenschaften den sittlichen Vorschriften durch Erweckung und Stärkung der Gefühle der Achtung vor den Autoritäten zu unterwerfen. Die beiden ersten Theile sind zunächst von der Kenntniss des menschlichen Körpers und dem jedesmaligen Zustande der Wissenschaften bedingt. Aus diesen kann nur entnommen werden, wie der Körper zu behandeln ist und welches Wissen dem Schüler zugeführt werden kann. Dies liegt indess noch ausserhalb der Erziehungskunst; diese befasst die Mittel, durch welche die Gesundheit und Kräfte des Körpers und das Wissen der Seele am besten, leichtesten und dauerhaftesten gefördert werden kann. Aehnliches gilt für den technischen Theil der dritten Aufgabe. Was dagegen die Moral anlangt, so hängt die Frage, wie diese durch die Erziehung dem Kinde beigebracht werden soll, von den Ansichten über die Natur und die Grundlagen des Sittlichen ab. Wenn der Realismus den Inhalt des Sittlichen nicht aus einem *sachlichen* Prinzip, sondern von dem Willen der erhabenen Autoritäten ableitet (Bd. XI. 48 u. f.), und wenn die Verwirklichung dieser Gebote von der Achtung vor diesen Autoritäten bedingt ist, so folgt, dass dieser, der wichtigste Theil der Erziehung, nicht durch Belehrung, nicht durch Gründe, welche der Lust und dem Vortheil oder einem spätern Lohn in dieser oder jener Welt entnommen sind, nicht auf ein sogenanntes Handeln nach der Vernunft und Freiheit basirt werden kann, sondern dass diese Achtung und damit die Bezähmung der Leidenschaften nur durch das unmittelbare Innewerden der übergrossen Macht dieser Autoritäten in dem Kinde, Knaben und Mädchen geweckt und durch Beispiel und wirkliches sittliches Handeln der dem Kinde als Muster geltenden Personen gestärkt werden kann. Zu diesem Zweck ist für die Kinderzeit auch die körperliche Strafe nicht

zu entbehren, sondern hier, natürlich mit Vorsicht, so lange anzuwenden, bis das Gefühl der Ehre in dem Kinde erwacht und Ehrenstrafen dafür eintreten können. Nur durch diese Mittel kann der Eigensinn des Kindes gebrochen und der Knabe angeleitet werden, aus Achtung vor dem Gebote der Autoritäten und nicht aus Klugheit diese Gebote, d. h. die Pflicht um ihrer selbst willen zu erfüllen und dadurch sich von der Uebergewalt der Leidenschaften zu befreien. Nichts wirkt hier schädlicher, als wenn man das Kind durch Gründe leiten will, die sich zuletzt immer auf dessen eignen Vortheil oder seine Neigungen stützen; im Gegentheil, das Kind muss lernen sich zu beugen und zu gehorchen, blos weil es das Gebot und die Autorität will.

Kant ist bei diesem wichtigen Punkt schwankend, während doch ohne Klarheit hierin die sittliche Erziehung unmöglich bleibt. Bei den andern Theilen der Erziehung sind diese Schwierigkeiten nicht vorhanden; bei ihnen liegt die grösste Schwierigkeit darin, das Gleichgewicht zwischen der allgemeinen Bildung und der Entwickelung für einen besonderen Beruf oder für eine hervorragende Anlage des Kindes zu finden und zu erhalten. Hier bewegt sich Kant nur in Phrasen, und auch die Wissenschaft ist kaum im Stande, hier mehr zu leisten.

Im Uebrigen wird der Leser schon selbst neben manchem Wahren auch vieles Halbwahre, Vage und Unklare bemerken, was in dieser Einleitung enthalten ist.

Was Kant über „das Weltbeste“ und über „die Bestimmung des Menschengeschlechts“ sagt, kann der Realismus nicht anerkennen, da es nach ihm ein solches „beste“ und eine solche „Bestimmung“ gar nicht giebt, und die Richtung, in der die Entwickelung des menschlichen Geschlechtes sich weiter bewegen wird, von der Wissenschaft nie auf weit hinaus vorauszusagen und zu bestimmen ist. Ueberdem ist das Sittliche seinem Inhalte nach wechselnd, und jedes Jahrhundert sucht diesen Inhalt in andern Dingen und Thätigkeiten. Dasselbe gilt von dem Glücke. Wo will man daher einen Maasstab hernehmen für das „Beste der Welt“ oder für die „Bestimmung des Menschen?“ Vollkommenheit, Harmonie, Freiheit, sind alles nur Beziehungsformen (Bd. XI. 60, 187) ohne eignen Inhalt; jedes Jahrhundert füllt diese Bezie-

hungsbegriffe mit einem andern Inhalt, und jedes Zeitalter hält dabei seinen Inhalt für den absoluten und ewig gültigen, bis das nächste Jahrhundert eintritt und diesen Inhalt ebenso wie vieles Andere zu dem Gerümpel vergangener Zeiten legt.

4. Physische Erziehung. S. 240. Die hier von Kant ausgesprochenen Ansichten werden jetzt allgemein als die richtigen anerkannt und das Verdienst Kant's ist hier um so höher anzuschlagen, als zu seiner Zeit noch die verkehrtesten Vorurtheile über die körperliche Erziehung und Pflege bestanden. Man sieht diesen Lehren an, dass Kant selbst neun Jahre lang Hauslehrer gewesen war und auch in diesem Punkte sich seiner Zöglinge trefflich angenommen hatte.

5. Cultur des Körpers. S. 244. Auch hier kann über die vortrefflichen Ansichten Kant's nur das zu Erl. 4 Gesagte wiederholt werden. Die Ausbildung der körperlichen Gewandtheit und Geschicklichkeit war noch in der Jugendzeit Kant's ganz vernachlässigt; erst Rousseau und Basedow lenkten die Aufmerksamkeit darauf und sie bildete einen der Hauptziele in dem Philantropin des Basedow zu Dessau. Jetzt ist das Turnen allgemein in die Erziehung und den Schulunterricht aufgenommen.

6. Cultur der Seelenkräfte. S. 250. Auch hier wird die Gegenwart bei den meisten Punkten Kant noch beistimmen. Vortrefflich ist das, was er über den Werth der Arbeit an sich sagt. Später hat der Sozialist Fourrier in seinem Phalansterien versucht, die Arbeit als solche aus der menschlichen Gesellschaft zu entfernen, allein ohne Erfolg. Die tiefern Gründe für den Werth der Arbeit hat indess Kant nicht dargelegt; sie liegen nicht blos in dem Werthe der Arbeit als Mittel für den Lebensunterhalt und die dadurch zu erlangenden Genuss- und Bildungsmittel; auch nicht in der Lust an der Arbeit selbst, als eine Art der Lust aus der Macht (Bd. XI. 30), sondern 1) in der sittlichen Bedeutung derselben; indem sie den Menschen lehrt und übt, seine Neigungen den sittlichen Aufgaben des Menschen und damit auch seine Leidenschaften den sittlichen Geboten unterzuord-

nen, und zwar gerade dadurch, dass die Arbeit als etwas Schweres und Schmerzliches empfunden wird; 2) dadurch, dass die Arbeit die Empfänglichkeit des Menschen für die Ursachen der Lust wieder herstellt, ohne welchen diese Ursachen allen Werth verlieren würden. Weil diese Wirkung der Arbeit bei dem Reichen fehlt, schreiten gerade die Reichsten aus Lebensüberdruss so oft zum Selbstmord, oder leiden an Langeweile und Blasirtheit.

Kant verwirft mit Recht das Lesen der Romane, worunter indess nur die schlechten, auf die Sinnlichkeit berechneten zu verstehen sind. Deutsche Klassiker gab es damals noch nicht, wenigstens nicht zu der Zeit, aus welcher diese Notizen herrühren mögen. Indess scheint Kant allerdings den Werth, welchen das Lesen und im Gedächtniss haben guter dichterischer Werke für die Ausbildung der Jugend hat, zu unterschätzen; sonst hätte er wenigstens der alten Klassiker, namentlich der Griechen gedenken sollen. Allerdings war Kant's eignes Temperament dieser Richtung fremd und deshalb gehört auch seine Aesthetik (Kritik d. Urtheilskraft) zu seinen schwächsten Leistungen, obgleich Kant grosse Mühe und Scharfsinn darauf verwendet hat.

7. Das System in der Erziehung. S. 261. Von System ist auch in diesem Abschnitte wenig zu spüren; im Gegentheil schweift Kant hin und her und geräth in Wiederholungen, ja selbst in Widersprüche. In der Sache selbst wird man auch hier vielen seiner Ansichten noch heute vollen Beifall schenken. Bedenklicher ist das, was er über die moralische Erziehung sagt; insbesondere, dass die Pflicht aus Gründen entwickelt und dass die Strafen mehr moralisch als physisch anzuwenden seien. Dies hängt mit Kant's Lehre zusammen, wonach er meint, die sittlichen Regeln aus einem *sachlichen* Prinzip ableiten und so auf einen höchsten Satz gründen zu können. In den Erläuterungen zur Kritik d. prakt. V. ist dieser Irrthum Kant's dargelegt worden. Sein Prinzip läuft auf das Gegentheil von Sittlichkeit hinaus; es sind im letzten Ende nur die Gefühle der Lust und des Schmerzes, auf welche der Inhalt der Sittlichkeit bei Kant gestützt wird. Wenn also diese Begründung schon an sich höchst bedenklich ist, so wird sie für die Erziehung der Jugend

noch weniger zu gebrauchen sein. Alle sittlichen Regeln beruhen zuletzt auf den persönlichen Geboten erhabener Autoritäten, so sehr dies auch dem sittlichen Gefühl des Einzelnen zu widersprechen scheint. Deshalb ist alles Begründen der sittlichen Gebote höchst bedenklich, und da diese Gebote überdem mit einander collidiren, so giebt es keine Handlung, die nicht unter eine Regel gebracht werden könnte, nach der sie als erlaubt oder geboten erscheint. Deshalb kommt es vor allem auf die richtige Begrenzung dieser Regeln gegen einander an, und diese Begrenzung lässt sich nicht aus der Vernunft, sondern nur aus der in einem Volke zu einer bestimmten Zeit geltenden und herrschenden sittlichen Zuständen entnehmen. Deshalb giebt es für die Bildung des sittlichen Charakters kein anderes Mittel, als die Ausbildung und Pflege der Achtung vor den erhabenen Autoritäten und deren Geboten, welche als Gott, als der Fürst und als das Volk im Ganzen dem Einzelnen mit Ehrfurcht erfüllen, und welche bei dem Kinde durch die Autorität der Eltern und Lehrer vertreten werden. (Bd. XI. 54.)

8. Von der praktischen Erziehung. S. 269. Auch hier ist das zu Erl. 7 Gesagte zu wiederholen. Neben vortrefflichen Aussprüchen kommt hier manches Bedenkliche vor, was mit Kant's Ansicht über die Natur der Moral zusammenhängt und ihn verleitet, seine falsche Philosophie auch auf die Erziehung zu übertragen. Vieles ist vag und schwach; wie die fade Ausgleichung (S. 263) der Kollision zwischen möglichst viel zu lernen und möglichst gründlich zu lernen. Die tiefere Bedeutung des Fastens, der Wallfahrten wird von Kant über den Missbrauch verkannt, der damit getrieben wird (S. 264). Die Regel, dass der Mensch eine gewisse Würde habe (S. 265), ist leer, denn, was würdig ist, was als achtungswerth gelten soll, kann daraus nicht abgeleitet werden. Man muss immer auf den Inhalt des Sittlichen, wie es in dem eignen Volke zur Zeit besteht, zurückgehen und danach das eigne Betragen bestimmen. Ein Katechismus des Rechts (S. 266) würde zu einer endlosen Kasuistik führen und den Knaben nur verwirren; das Leben in seinem Volke und die tägliche Uebung der konkreten Pflichten allein lehrt ihm die richtigen Grenzen einhalten.

Die Eintheilung der Begierden, Tugenden und Laster S. 268 ist höchst oberflächlich. S. 267 sagt Kant: Einem Kinde das Verdienstliche der Handlungen begreiflich zu machen, ist umsonst; S. 269 sagt er: Es beruht alles bei der Erziehung darauf, dass man die richtigen Gründe aufstelle und den Kindern begreiflich mache.

Solche Widersprüche zeigen am besten, dass Kant's Moralprinzip falsch ist.

9. Religiöse Erziehung. S. 273. Diese Frage hatte für Kant ihre besondere Schwierigkeit, da für ihn die Religion in die Moral aufgeht und nur aus dieser rückwärts auf das Dasein Gottes, auf die Unsterblichkeit des Menschen und den Lohn der Guten in jener Welt geschlossen werden kann. Indem für Kant aller weiterer Inhalt der Religion als Aberglauben galt und er die hohe Bedeutung des Gottesbegriffes für die Moral ganz verkannte, so wurde die Frage, wie man den Kindern die Religion lehren solle, unlösbar und deshalb bewegt sich auch Kant hier nur in den Halbheiten einer sogenannten Aufklärung, ohne den Werth der Religion zu erfassen und ohne zu erkennen, dass wenn sie für den Menschen eine Bedeutung haben soll, sie nicht früh genug den Kindern gelehrt und mit ihnen geübt werden muss, und zwar nicht blos nach dem Inhalte einer sogenannten natürlichen Religion, sondern nach dem konkreten Inhalte einer bestimmten vorhandenen Konfession; denn innerhalb des Gebietes der Religion giebt es keine Erkenntniss, sondern nur Glauben. Es ist die Schwäche aller Philosophen, dass sie diesen Glauben mit den Mitteln der Erkenntniss angreifen oder verbessern wollen. — Das Weitere ist in den Erläuterungen zu Kant's Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, insbesondere in der Vorrede ausgeführt. (Bd. XXI. S. V.)

10. Schluss. S. 276. Der schwierigste Punkt hier ist das Geschlechtsverhältniss. Es dürfte schwer sein, über diesen Punkt allgemeine Regeln aufzustellen, das Meiste wird sich hier nach der Individualität und dem Temperamente des Jünglings regeln müssen. Im Allgemeinen dürften die Belehrungen, welche Kant anführt, bedenklich sein. Es giebt hier kein besseres Mittel gegen

alle sinnlichen Ausartungen, als 1) tägliche körperliche Uebungen neben den geistigen Arbeiten; Turnen, Schwimmen, Reiten, Fechten u. s. w.; und 2) ein häufiger Umgang mit gebildeten Mädchen und Frauen. Dieser letzte Punkt ist der wichtigste, und dieser wird leider am wenigsten beachtet. Er schützt nicht nur gegen unnatürliche Sünden, sondern auch gegen den Verkehr mit gemeinen Dirnen und vor allem davor, dass der junge Mann sich von Personen niedern Standes durch Dienstfertigkeit und bereitwillige Unterwerfung unter all' seinen Launen, nicht zu Liebesverhältnissen verlocken lässt, welche ihn zuletzt zu Heirathen nöthigen, die weder seinem Stande noch seinen Vermögensverhältnissen entsprechen.

XIII.

Ueber Swedenborg. An Fräulein v. Knobloch.

1758.

(Bd. 57. S. 277.)

1. Der Aufsatz selbst. S. 284. Dieser Brief Kant's an ein Fräulein Charlotte v. Knobloch ist, wie Hartenstein in seiner Ausgabe von 1868 Bd. III. in der Vorrede nachgewiesen hat, erst 1763 von Kant geschrieben worden. Er ist zuerst von Borowski in seiner Biographie Kant's bekannt gemacht worden. Der darin erwähnte Brief Kant's an Swedenborg ist bis jetzt nicht ermittelt worden. Drei Jahre später hat Kant dasselbe Thema, aber ausführlicher, in der Schrift behandelt: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. 1766 (Bd. XXXIII. Abth. 3. S. 53), welche Schrift daher mit dem vorliegenden Briefe zu vergleichen ist. Dort sind auch bereits in den Erläuterungen (Bd. 58. S. 105) die ausführlichen Nachrichten über Swedenborg gegeben worden.

Dieselben drei Fälle, welche Kant hier behandelt, erwähnt Kant auch in der genannten spätern Schrift; hier ist indess die Erzählung vollständiger. Kant enthält sich hier noch jedes bestimmten Urtheils, obgleich er seine Zweifel schon durchblicken lässt. In seiner spätern Schrift von 1766 tritt dagegen Kant entschiedener auf und hält die ganze Sache für Trug und Schwärmerei. Hauptsächlich ist er zu diesem entschiedenern Urtheil durch das erst nach 1763 in London herausgekommenen Werk Swedenborg's bestimmt worden, nach dessen Durchlesung Kant nicht mehr zweifelte, dass Swedenborg vielleicht sich selbst, jedenfalls aber das Publikum täusche.

XIV

Oeffentliche Erklärungen.

(Bd. 57. S. 285.)

1. Titel und Inhalt. S. 285. In der ersten Hartenstein'schen Ausgabe sind diese Erklärungen nicht vollständig und dabei untermischt mit dem Briefwechsel Kant's abgedruckt worden. Erst in der Rosenkranz'schen Gesammtausgabe von Kant's Werken sind sie besonders und bereits in derselben Reihenfolge, wie hier, zusammengestellt worden. Die Druckschriften, wo diese Erklärungen zuerst von Kant veröffentlicht worden sind, finden sich bei jeder Erklärung in Bd. 57 mit angegeben; ebenso die Zeit der Abfassung.

Zur Erklärung No. 1. Fichte. Fichte war 1791 aus der Schweiz, wo er Hauslehrer gewesen war, nach Königsberg gekommen. Dort hatte er im Sommer 1791 in 5 Wochen seinen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" ausgearbeitet und Kant zur Prüfung vorgelegt. Kant's beifälliges Urtheil bestimmte Fichte zur Herausgabe der Schrift, welche demgemäss zur Leipziger Ostermesse 1792

erschien. Durch ein Versehen, vielleicht auch durch absichtliche Veranstaltung des Verlegers, blieb der Name des Verfassers auf dem Titel und dessen Vorrede weg und wurde erst später nachgeliefert. Man hielt deshalb bis dahin ziemlich allgemein Kant für den Verfasser dieser Schrift, und um diese irrthümliche Meinung zu berichtigen, hat Kant die hier abgedruckte Erklärung in der Jena'schen Literaturzeitung veröffentlicht. Fichte fühlte sich dadurch nicht verletzt, wie seine Briefe an Kant aus dieser Zeit (Bd. 57. S. 491) ergeben.

Zur Erklärung No. 2. Haupt. Die hier von Kant angedeutete, in Oesterreich vorbereitete Sammlung seiner kleinen Schriften ist später in Linz in 2 Theilen 1795 erschienen. Kant selbst hat den am Schluss angedeuteten Plan nicht ausgeführt; dagegen hat Tieftrunk unter Mitwirkung Kant's in Halle 1799 3 Bände vermischte Schriften Kant's herausgegeben, denen eine Sammlung von Rink Königsberg 1800 folgte, welche dann Tieftrunk seiner Sammlung als 4. Band angereiht hat. Man vergl. die Briefe Kant's an Tieftrunk. Bd. 57. S. 536.

Zur Erklärung No. 3. Hippel. Th. G. Hippel, der bekannte deutsche Humorist und Satiriker, war seit 1780 dirigirender Bürgermeister und Polizeidirektor in Königsberg; er starb am 23. April 1796. Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller; sein Buch „Ueber die Ehe“ war 1774 erschienen und erlebte 1841 die 7te Auflage; sein Buch „Ueber die Lebensläufe nach aufsteigender Linie“, 3 Bände, Berlin 1778—1781, bietet in witziger Form und in kühnen Bildern die Grundsätze einer tiefen und ernsten Philosophie und Lebensklugheit. Dies Buch erschien vor der, alleerdings in demselben Jahre erschienenen Kritik der reinen Vernunft, und sucht die darin entwickelten Ansichten zu verbreiten.

Dies zum nähern Verständniss dieser Erklärung, die auch insofern wichtig ist, als Kant hier selbst erklärt, dass er von 1770—1780, also allererst in zehn Jahren sein kritisches System zu Stande gebracht habe; indess muss er doch Vieles daraus schon Jahrelang wörtlich festgestellt haben, da nur so es sich erklärt, wie es in die Hefte der Studenten und dann in das Buch von

Hippel wörtlich hat übergehen können, bevor die Kritik selbst erschienen war.

Die Erklärung No. 4. Schlettwein. Schlettwein war Professor in Giessen und hessendarmstädtischer Regierungsrath; er hatte früher volkswirthschaftliche Schriften im physiokratischen Sinne veröffentlicht, und zwar in einem sehr absprechenden und vielverheissendem Tone. Biester nennt ihn „den wohlbekannten, unruhigen, zanksüchtigen, fanatischen Herrn Schlettwein.“ Er beschäftigte sich später angelegentlichst mit Metaphysik und forderte Kant in einem plumpen und dreisten Tone auf, sich mit ihm in einen Briefwechsel über die kritische Philosophie einzulassen, um die Welt von der Unwahrheit derselben zu überzeugen. Darauf erfolgte die hier abgedruckte Erklärung Kant's. Schlettwein schrieb dann noch einmal an Kant; allein dieser scheint ihm nicht mehr geantwortet zu haben.

Die Worte: *sarcinas colligere* bedeuten: sein Gepäck zur Abreise zusammensuchen.

Erklärung No. 5. Fichte. Kant stand längere Zeit mit Fichte in Briefwechsel. Die beiderseitigen Briefe sind Bd. 57. S. 491 u. f. abgedruckt und zeigen von einem gegenseitigen wohlwollenden und freundschaftlichen Verhältniss. Die hier vorliegende Erklärung Kant's ist erst erfolgt, nachdem der Briefwechsel zwischen beiden schon seit einem Jahre aufgehört hatte.

Schubert sagt in Rosenkranz Ausgabe von Kant's Werken Bd. XI. S. 153: „Diese Erklärung Kant's enthält „sein Urtheil über Fichte's Wissenschaftslehre, von welcher „er sich förmlich lossagt; wahrscheinlich aus Furcht, der „Verdacht des Atheismus, welcher dieses Werk getroffen „hatte, könne auf ihn zurückfallen. Diese Besorgniss und, „wie erläuternde Briefe aus Königsberg noch hinzusetz-„ten, auch fremde Zureden konnten wohl nur den Greis „veranlassen, so sich über einen wissenschaftlichen Ge-„genstand zu äussern, von dem doch keine nähere Kennt-„niss zu haben, er sich bewusst sein musste.“ Fichte äussert sich über diese absprechende Erklärung Kant's sehr mild und nachsichtig in einem Schreiben an Schelling, wobei er nur Stellen aus Kant's Briefen zitirt, sonst

aber auf die Sache nicht eingeht. Dieses Schreiben Fichte's ist in Rosenkranz Ausgabe von Kant's Werken Bd. XI. S. 155 abgedruckt.

Im Uebrigen ist diese Erklärung Kant's mehr gegen den Rezensenten, als gegen Fichte gerichtet und interessant in Bezug auf das darin über die Kr. d. r. V. von Kant selbst abgegebene Urtheil.

Erklärung No. 6. Vollmer. Dieser Erklärung ist bereits bei der Erl. 1 zur Pädagogik Kant's No. XII. (B. 57. S. 209) gedacht worden. Ihr sachliches Interesse liegt nur darin, dass man daraus abnehmen könnte, Kant sei auch mit der von Rink und Jäsche geschehenen Ausführung seiner Aufträge zufrieden gewesen.

XV.

Ehrendenksprüche auf verstorbene Collegen.

1770—1782.

(Bd. 57. S. 297.)

1. **Titel und die Denkschrift selbst. S. 297.** Schubert sagt (Rosenkranz'sche Ausgabe von Kant's Werken B. XI. S. 211): „An der Königsberger Universität herrschte im „vorigen Jahrhundert bis in das letzte Jahrzehnt die Sitte, „bei dem Ableben der Professoren in einem ausführlichen „Programme ein *Monumentum honoris* dem Verstorbenen „zu setzen. An diesem nahmen sämmtliche Collegen „Theil; einige gaben grössere lateinische oder deutsche „Standreden, andere begnügten sich mit kürzeren poeti„schen Epigrammen. An den nachfolgenden hat Kant „Theil genommen. Sie sind sämmtlich in deutscher „Sprache und gewähren nicht nur ehrenvolle Zeugnisse „für den liebenswürdigen Charakter Kant's im Verhält„niss zu seinen Amtsgenossen, sondern dienen auch als

„interessante Dokumente für seinen freiern Ausdruck in „unserer Sprache.“ Ueber Namen und Amt der Gefeierten geben die Ueberschriften die nöthige Auskunft; sonst ist von denselben nichts Erwähnenswerthes zu berichten. — Form und Inhalt, Ausdruck und Gedanken sind in diesen fünf Epigrammen gleich vorzüglich, und wie Schubert sagt, ein treffender Beleg selbst für Kant's feine poetische Empfindung und für die geschickte Weise, derselben einen treffenden Ausdruck zu geben.

XVI.

Fragmente aus Kant's Nachlasse.

Von 1765—1798.

(Bd. 57. S. 303.)

1. Titel. S. 303. Schubert giebt hierüber in Bd. XI. S. 217 der Rosenkranz'schen Ausgabe von Kant's Werken folgende Nachrichten: „Der Nachlass bestand bei dem „Tode Kant's aus mehreren tausenden Pappierstreifen, „wie er sie theils zum Gebrauche für seine Vorlesungen „zu beschreiben pflegte, theils nur in solcher Weise die „ersten Entwürfe zu seinen Arbeiten machte oder für „bereits gedruckte Werke zu Veränderungen, Erweite„rungen, neuen Beispielen u. dergl. gebrauchte. Dazu „kamen wenige zusammenhängende Bogen, die in seine „frühern Dozentenjahre hineingehörten und grösstentheils „in reiferer Umgestaltung seinen Schriften bereits ein„verleibt waren. Nur einige, wie die zur physischen „Geographie beigefügten Supplemente rechtfertigen ihre „vollständige Bekanntmachung. Endlich fanden sich einige „Lehrbücher und ältere eigne Schriften vor, die er für „seine Vorlesungen gebraucht hatte und die auf den „Rändern des Textes und den eingeklebten Pappierblät„tern voll beschrieben waren. Nur die letztern sind wohl

„theilweise auch von Kant selbst noch in seinen letzten
„Lebensjahren verschenkt worden. Eine Veräusserung
„oder testamentarische Vertheilung des schriftlichen Nach-
„lasses hat nicht Statt gefunden. Viele einzelne Pappiere,
„die damals von keinem besonderen Werth erschienen,
„wurden von dem Pfarrer Wasianski, als Executor
„des Testaments zu Erinnerungsblättern an den grossen
„Mann verschenkt. Die bei weitem grössere Masse ver-
„blieb dem Professor Gensichen, als Erben der kleinen
„Bibliothek, dem Buchhändler Nicolovius als Verleger
„und dem Pfarrer Wasianski. Gensichen starb zuerst;
„schon drei Jahre nach dem Tode seines grossen Lehrers,
„und aus der Versteigerung seines Nachlasses kamen die
„gesammelten Kant'schen Pappiere und ein Theil der an
„Kant in den letzten Jahren gerichteten Briefe als Eigen-
„thum an die Universitäts-Bibliothek in Königsberg. Da-
„gegen wurden die von Kant gebrauchten und beschrie-
„benen Compendien anderweitig verkauft, und auf diese
„Weise gelangten Meier's Auszug aus der Vernunftlehre
„und Baumgarten's Metaphysica durchschossen und mit
„zahlreichen Bemerkungen von Kant's eigner Hand be-
„schrieben an die Universitäts-Bibliothek nach Dorpat. —
„Nach Jäsche's, des Herausgebers von Kant's Logik,
„Urtheil eignete sich damals nichts mehr zur öffentlichen
„Bekanntmachung. Nicolovius starb 1836; die von ihm
„aus Kant's Nachlass erworbenen Pappiere waren von
„ihm nicht geordnet worden, und so geschah es, dass
„bei der Inventur auf sie keine besondere Rücksicht ge-
„nommen wurde. Ein Theil davon wurde von der Uni-
„versität in Königsberg gekauft, ein anderer Theil war
„in die Makulatur hineingerathen, die Zentnerweise an
„Gewürzkrämer verkauft wurde. Dadurch dürfte manches
„Interessante aus Kant's Nachlass für immer verloren ge-
„gangen sein. So viel mir bekannt, ist nur ein sehr
„schätzbares Exemplar von Kant's „Beobachtungen über
„das Gefühl des Schönen und Erhabenen" gerettet wor-
„den. Mit Pappier durchschossen und ganz voll von
„Kant, etwa in den Jahren 1765—75 beschrieben, für
„seine Vorlesungen benutzt, dient es nur als ein inter-
„essantes Denkmal seiner Studienweise in diesen Jahren,
„seiner Lektüre, seiner Methode, Gedanken und Erfah-
„rungen aus dem reichen Gebiete der praktischen Phi-

„losophie zu sammeln und den von ihm bereits ausge-
„führten Untersuchungen einzuverleiben. Der Prediger
„Andersch traf zufällig dieses Manuscript bei einem
„Krämer und überliess es mir später zum Eigenthum.
„Ich theile hier unter No. 1 mehrere Proben davon mit.
„Das Meiste aus diesem Manuscript ist aber später von
„Kant selbst in der Kritik der Urtheilskraft, in der An-
„thropologie, in der Tugendlehre und in kleinern prak-
„tischen Abhandlungen in der Berliner Monatsschrift be-
„nutzt worden; ich habe deshalb absichtlich nur einige
„Proben davon bekannt machen wollen. Das, was Wa-
„sianski und dessen Schwager, der Bürgermeister Buck,
„von handschriftlichem Nachlasse Kant's besassen, ist
„grösstentheils von Letzterem der Universität in Königs-
„berg geschenkt worden.

„Für die Frage, wie viel aus diesen sämmtlichen
„Kant'schen Pappieren zur Vervollständigung seiner Werke
„gewonnen ist, muss ich bekennen, dass, die Promotions-
„schrift, einige Briefe und die Supplemente zur Geogra-
„phie abgerechnet, ich nur wenig Geeignetes gefunden
„habe, das neben seinen ausgearbeiteten Werken eine
„Stelle einzunehmen berechtigt wäre. Höchst anziehend
„erscheint es bei dem ersten Anblick der grossen Masse
„dieser Pappiere, in der geistigen Werkstatt eines solchen
„genialen Meisters umherzusuchen; jeder einzelne auf-
„geschriebene Satz erhält in der besondern Zusammen-
„stellung seine Wichtigkeit; aus den vielfachen Correk-
„turen in Satz- und Wortbildung geht uns ein wunder-
„bares Licht über den Forschungsgeist und den Wahr-
„heitssinn des grossen Mannes auf; aber bei näherer
„Prüfung und grösserer Vertrautheit mit den von ihm
„selbst herausgegebenen Schriften finden wir die meisten
„Materialen bereits anderweitig von ihm selbst verarbeitet
„oder so leicht hingeworfen, dass wir ihre Bekannt-
„machung in dieser Ausdrucksweise nicht vor den wah-
„ren Freunden des unsterblichen Mannes rechtfertigen
„könnten. — Ich theile deshalb hier nur mit 1) aus der
„Periode 1765—75 „Bemerkungen zu den Beobachtungen
„über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", aus
„welchen zugleich das Verhältniss seiner damaligen An-
„sichten über die bürgerliche Gesellschaft, über die na-
„türliche Religion, zu seinen spätern, in dem letzten

„Jahrzehnt des Jahrhunderts und seines schriftstellerischen „Lebens erkannt werden mag. 2) Sieben kleine Aufsätze „aus den Jahren 1788—91. 3) Den ersten Entwurf seiner „Vorstellung an König Friedrich Wilhelm II. über sein „Verhältniss als öffentlicher Lehrer zur Bekanntmachung „seiner Religionsansichten, und 4) eine politische Rhap-„sodie aus dem Jahre 1798."

So weit Schubert. Von diesen 4 Schriften ist nur No. 1 in Bd. 57 S. 305—340 abgedruckt. Das, was dann in Bd. 57 S. 340 bis S. 345 folgt, ist von Hartenstein aus der Schubert'schen Biographie Kant's entlehnt, und als mit jenen Bemerkungen zusammengehörig, denselben angefügt worden. Die unter 2) erwähnten 7 kleinen Aufsätze sind Bd. 57 S. 191—202 abgedruckt und in dem vorliegenden Bande S. 24 u. f. bereits erläutert worden. Die Schrift unter No. 3 ist in Kant's kleinen Schriften zur Logik bei der Vorrede zum Streit der Fakultäten (B. XXXVI. Abth. II. S. 33 abgedruckt worden. Der Aufsatz unter No. 4 folgt dagegen in Bd. 57. S. 345. 346.

2. Die Fragmente selbst. S. 346. Die Bemerkungen Bd. 57 S. 305—345, deren geschichtliche Entstehung in Erl. 1 besprochen worden ist, beziehen sich nach Kant's Absicht wesentlich auf seinen Aufsatz: „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen aus dem Jahre 1766 (Bd. 57. S. 1); denn Kant hat diese Bemerkungen, wie Schubert berichtet, in ein Exemplar dieser Beobachtungen eingeschrieben; deshalb wird dieser Aufsatz und die dazu oben (S. 1 u. f.) gegebenen Erläuterungen damit zu vergleichen sein. Im Allgemeinen bedürfen diese Bemerkungen keiner Erläuterung. Sie bestehen in kurzen Aussprüchen, in allgemeinen Sätzen, wie sie Kant im Laufe des Tages aufstiessen, und sie leiden deshalb alle an dem schon in der Erl. zu Aufsatz III. bezeichneten Mangel, dass sie immer nur halb wahr sind. Sie erhalten dadurch eine gewisse Parodoxie, welche wohl als geistreich blenden, aber der Wissenschaft nichts nützen kann. Man hat unzählige Bücher dieser Art, namentlich aus Frankreich und von sogenannten weltklugen Männern, allein die tiefere Erkenntniss der in der sittlichen Welt bestehenden Gestalten und wirkenden Kräfte ist damit nicht im mindesten gefördert worden, weil von der-

gleichen Aussprüchen einer immer den andern aufhebt oder beschränkt, ohne dass dabei die Grenze, welche ihre Geltungsgebiete bestimmt, angegeben wäre.

So wie in dem Aufsatz No. I. ist auch hier weit mehr vom Sittlichen und den menschlichen Temperamenten und Klugheitsregeln die Rede, als von dem Schönen. Es ist auffallend, wie stark Rousseau auf Kant eingewirkt hat; indess scheint Kant nur den Emile genauer gekannt zu haben, denn Anderes wird von ihm nicht besonders erwähnt, obgleich Anlass genug dazu vorhanden war. Damit hängt auch die republikanische Neigung Kant's im Politischen zusammen, welche in diesen Bemerkungen hin und wieder zu Tage tritt. Am schwächsten sind auch hier die Stellen, welche auf die Grundlagen und Prinzipien des Sittlichen und der Religion näher eingehen. Dagegen zeigen diese Bemerkungen Kant als einen feinen Beobachter des weiblichen Geschlechts, der Ehe und der Geschlechtsverhältnisse überhaupt; offenbar hat ihm sein Aufenthalt als Hauslehrer in zwei vornehmen Familien Ostpreussens die Gelegenheit dazu geboten. Später in Königsberg hörte dieser stete Verkehr Kant's mit Frauen auf; nur in Gesellschaften kam er mit ihnen noch in Berührung.

Interessant sind das Urtheil über Rousseau S. 322; und Kant's Selbstbekenntnisse S. 322 und 323.

Kant spricht auch schon von dem Schönen als „schönen Schein“, ein Begriff, der von Spätern sehr ausgebeutet worden ist; man vergleiche S. 324. 330.

Sehr treffend sind die Bemerkungen über die Frauen S. 325. 327; über die Mängel im Geniessen, nachdem man die Mittel dazu erworben, S. 327; über den Einfluss der Menge S. 327; über das Lachen S. 328; auch der Vergleich zwischen Newton und Rousseau S. 329 ist geistreich. Die Bemerkungen über die Freiheit S. 334 sind zwar zu Gunsten der Freiheit übertrieben, aber zeugen von dem starken Freiheitssinn Kant's. Er hätte sich sagen sollen, dass wir Alle von einander abhängen, der Herr oft mehr von seinem Bedienten als dieser von jenem, und der Despot oft mehr von seinem Sklaven, als umgekehrt. Die Sklaverei erscheint nur in der Theorie so erschreckend; in der Wirklichkeit hat sie sich wenig von den Gesindeverhältnissen zu Kant's Zeit unterschieden. Es sind immer

die Extreme, an die sich der Theoretiker hält, während in der Wirklichkeit diese gegen die grosse Mehrzahl der gemässigten Verhältnisse verschwinden. Die *officia beneplaciti* (S. 340) bezeichnen die Pflichten, die aus der Willkür des gebietenden Herrn hervorgehen; die *officia debiti*, die, welche aus der Sache selbst und den Verhältnissen, überhaupt aus einem sachlichen Prinzip hervorgehen. Für den Realismus, welcher für die sittliche Welt kein sachliches Prinzip anerkennt, sondern das Sittliche aus den Geboten erhabener Autoritäten ableitet, sind alle Pflichten *officia beneplaciti*. Diese Eintheilung beruht auf dem Streit der Scholastiker, ob das *beneplacitum* Gottes die *officia* begründe, oder ob die *officia* das *beneplacitum* Gottes bestimmen.

Die von S. 340 folgenden Bemerkungen sind von Schubert gesammelt und in die Lebensbeschreibung Kant's verflochten worden. Hartenstein hat sie zuerst ausgesondert und hier zusammengestellt. Sie rühren aus einer späten Zeit her, wo Kant seine Metaphysik der Sitten schon geschrieben hatte, wie man aus ihrem Inhalte entnehmen kann. Es erhellt aus denselben, dass Hobbes nicht ohne Einfluss auf Kant geblieben ist. Kant bemüht sich S. 341, den Begriff der Autorität zu definiren; er ist zwar nahe daran, aber er erreicht seinen Zweck nicht (Bd. XI. 60); man sieht, dass dieser wichtige Begriff auch Männer beschäftigt hat, die, wie Kant, alle Pflichten aus einem obersten sachlichen Prinzipe ableiten wollen.

Die hier befindlichen Aussprüche über den Adel finden sich auch in Kant's Rechtslehre. Kant vermag den Staat, dessen Stände, Institutionen u. s. w. nicht zu begreifen, weil er sie nach dem Vorgang von Hobbes und Andern aus einem Prinzip, wie ein logisches Gerüste ableiten will, während man in der sittlichen Welt mit Bildungen zu thun hat, die ohne solche logische Entwickelung aus einer unbestimmt grossen Menge von einzelnen Kräften und in der menschlichen Natur liegenden Bestrebungen hervorgegangen sind, wie die Pflanze aus den vielen physikalischen und chemischen Elementen und Kräften ihres Bodens und Klima's. Deshalb passt kein logisches Schema, wie die Philosophen es sich in der verschiedensten Weise seit Plato ausgedacht haben, und

deshalb hält jeder derselben sich befugt, über die bestehenden sittlichen Zustände seines und anderer Völker absprechen und daran, wie ein Schulmeister an einer Schülerarbeit, bessern zu können.

Das Urtheil über Beccaria zeigt von Kant's richtigem Takt, wo er sich nicht in seinen Prinzipien verstrickt hatte.

Der letzte Aufsatz S. 345 über die Pläne des französischen Direktoriums im Jahre 1798 erscheint gegenwärtig allerdings als eine durch die spätern Ereignisse nicht bestätigte Conjektur. Napoleon vertrieb ohne Schwierigkeiten 1807 den Regenten von Portugal und besetzte das Land. Allein anstatt, wie Kant muthmasst, dies Land später gegen die englischen Eroberungen an England abzutreten, landeten die Engländer 1808 unter Wellington in Portugal, vertrieben die Franzosen und es begannen von hier aus die Niederlagen der Franzosen in Spanien, welche 1813 mit deren gänzlichen Räumung Spaniens und der Abdankung Napoleons im Jahre 1814 endeten.

XVII.

Briefe.

(Bd. 57. S. 347—546.)

1. Titel. S. 347. Diese Sammlung von Briefen war in der ersten Ausgabe von Hartenstein noch sehr unvollständig; erst Schubert, als Mitherausgeber der Rosenkranz'schen Ausgabe von Kant's Werken hatte sich angelegen sein lassen, diese Sammlung durch Erlangung Kant'scher Briefe von auswärtigen Gelehrten und durch andere Mittel zu vervollständigen. Diese Schubert'sche Sammlung liegt auch der II. Ausgabe von Hartenstein zu Grunde, von welcher dann der Abdruck in Band 57 d. phil. Bibl. erfolgt ist. Schubert sagt über diese Briefe in Bd. 11 S. 3 der Rosenkranzischen Ausgabe: „Die hier

„mitgetheilten Briefe werden zum grössten Theile hier „zum ersten Male aus der Handschrift des abgesandten „Originals oder des von Kant eigenhändig gemachten „Entwurfs öffentlich bekannt gemacht. Solche Entwürfe „befinden sich mehrfach in dem der Königsberger Uni-„versitäts-Bibliothek angehörenden Nachlasse Kant's. Ich „habe jedoch nur solche hier zum Abdruck gewählt, die „durch ein vollständiges Detail im Zusammenhange für „sich selbst ein wissenschaftliches Interesse in Anspruch „nehmen. — Die Zahl der Briefe ist allerdings für ein „so ausgedehntes reiches literarisches Leben sehr gering. „Aber Kant's grosse Abneigung gegen das Briefschreiben „trat schon in seinen jüngern Jahren ein, wie bereits „Hamann 1759 klagte, und nahm mit den Jahren so zu, „dass nach den Entwürfen oft von ihm selbst gern ge-„gebene Antworten doch Jahre lang verspätet wurden. „Dessenungeachtet würde die Anzahl stattlicher ausfallen „müssen, wenn alle mir verheissenen Zusagen von Briefen „Kant's, auf deren Einsendung ich sehnsüchtig wartete, „erfüllt worden wären.“

Die Quellen, aus denen die einzelnen hier folgenden Briefe entnommen worden sind, werden bei den einzelnen Abtheilungen derselben angegeben werden.

2. Sendschreiben an Frau v. Funk. S. 349. Dieses Schreiben ist zuerst 1760 selbstständig bei Driest in Königsberg gedruckt erschienen; später ist es in die Tieftrunk'sche Sammlung der kleinern Schriften Kant's aufgenommen worden. Als Kant diesen Brief schrieb, war er 36 Jahre alt und seit 5 Jahren Privatdozent in Königsberg. Er hatte sich bis dahin wesentlich mit Mathematik und Naturwissenschaften beschäftigt; erst von 1760 ab begann seine eingehendere Richtung auf philosophische Fragen. Dies erklärt vielleicht auch den Gedankengang in diesem Briefe, der sich aller philosophischen Betrachtung über das frühzeitige Hinscheiden hoffnungsvoller Jünglinge enthält und die Trostgründe für die Mutter des Verstorbenen nur aus der christlichen Religion entnimmt. Es ist überdem sehr schwer, die philosophische Auffassung solcher Fälle gegenüber einer, wenn auch gebildeten, doch für solche Auffassung gar nicht gestimmten Mutter zu entwickeln, wie auch Hegel's

Brief an H. Beer und dessen Frau (Hegel's vermischte Schriften, zweiter Band, S. 633) bestätigt. Auffallend bleibt, dass trotz der ganz religiös-christlichen Haltung des Briefes Kant doch eines der wichtigsten Trostgründe dieser Religion, nämlich der spätern Wiedervereinigung mit dem Verstorbenen in jener Welt nicht gedenkt. Nicht minder auffallend ist umgekehrt der von Kant benutzte Trostgrund, dass der Verstorbene durch seinen Tod Verführungen und Widerwärtigkeiten entgangen sei, die ihn bei längerm Leben vielleicht hätten treffen können. Man hätte einen solchen trivialen Trostgrund, der für jedes Unglück passt, indem dasselbe möglicherweise noch immer grösser hätte kommen können, von einem Manne, wie Kant, nicht erwartet.

3. Briefe zwischen Kant und Lambert. Vorbemerkung. S. 360. Die Quelle, aus welcher diese Briefe entnommen sind, ist hier im ersten Absatz dieser Vorbemerkung angegeben; es ist J. H. Lambert's deutscher gelehrter Briefwechsel, herausgegeben von J. Bernoulli; Berlin 1781. Der dann folgende Auszug aus der Antwort Kant's an Johann Bernoulli ist von Hartenstein bei seiner zweiten Ausgabe der Werke Kant's hinzugefügt worden und für die Entwickelung des Kant'schen Realismus von hohem Interesse. Er bestätigt das, was in der Erl. 4 zu Kant's Dissertation über die sinnliche und Verstandeswelt (B. 58. S. 125) gesagt worden ist. Kant war bei Abfassung dieser Dissertation im Jahre 1770 zwar bereits mit sich einig, dass Raum und Zeit keine Realitäten seien, sondern nur Formen, unter denen die Sinnlichkeit des Menschen die Dinge an sich auffasst; allein für die Kategorien machte er damals die gleiche Ansicht noch nicht geltend; diese galten ihm noch als Begriffe von einem Realen, während in der 1781 erschienenen Kritik d. r. V. auch die Idealität der Kategorien behauptet wird. Hier bestätigt dies Kant, indem er sagt: „Im Jahre 1770 konnte ich die „Sinnlichkeit unseres Erkenntnisses durch bestimmte „Grenzzeichen ganz wohl vom Intellektuellen unterscheiden; aber nunmehr machte mir der Ursprung des „Intellektuellen von unserer Erkenntnis neue und „unvorhergesehene Schwierigkeiten, und mein Aufschub „wurde je länger desto nothwendiger, bis ich in den

„Besitz dessen, was ich suchte, gekommen zu sein ver-
„meinte.“

Hieraus erhellt, dass einer der Hauptpunkte der Kr. d. r. V., die Idealität der Verstandesbegriffe, sich erst nach 1770 bei Kant, und zwar sehr langsam, entwickelt hat. Es ist dies auch erklärlich, da gerade in diesem Punkte Kant von allen bisherigen Systemen sich entfernte und er hier mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Diese Kategorien sind allerdings nur Beziehungsformen und Wissensarten (Bd. I., 31. 56); mithin keine Eigenschaften der Dinge selbst, sondern nur verschiedene Weisen, wie das menschliche Denken sie bezieht oder sie in seinem Wissen hat. Insoweit hatte also Kant ganz Recht, die Idealität dieser Kategorien zu behaupten. Sein Fehler war nur der, dass er diese Kategorien dann doch wieder als Begriffe des Realen innerhalb der erscheinenden Welt behandelte, und meinte, der Mensch müsse diese Kategorien so behandeln, weil ohnedem alle Erfahrung unmöglich werde. An diesem Widerspruch krankt die Philosophie Kant's, und dieser macht sie auch so schwer verständlich. Erst wenn man die wahre Natur dieser Kategorien als blosser subjektiven Denkformen erkannt hat, dagegen dem Wahrgenommenen seine Realität lässt, verschwindet dieser Widerspruch und die Schwierigkeiten, welche die falsche Auffassung der Beziehungsformen und Wissensarten als Begriffe, die ein Seiendes bezeichnen, von jeher allen Systemen der Philosophie bereitet hat.

4. Erster Brief v. Lambert. S. 360. J. H. Lambert, geb. den 26. August 1728 zu Mühlhausen im Elsass, war der Sohn eines armen Schneiders. Bei seinen bedeutenden Anlagen war es ihm möglich, mit Hülfe menschenfreundlicher Gönner sich eine gelehrte Ausbildung zu verschaffen. Er wurde wegen seiner zierlichen Handschrift zuerst Schreiber, später Secretair und dann Hauslehrer bei dem Präsident Salis in Chur. Mit den Söhnen desselben unternahm er Reisen nach Frankreich und Italien. Später lebte er in Deutschland und ging 1764 nach Berlin, wo er Oberbaurath wurde und 1777 starb. Er gehört zu den bedeutendsten Philosophen und Mathematikern des vorigen Jahrhunderts. 1760 erschien seine

Photometria; er entdeckte die Theorie des Sprachrohrs; 1764 erschien sein: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Beziehung des Wahren. 2 Bände; 1771 seine: Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss. 2 Bände. Auch hat er „Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues“ verfasst, Augsb. 1766. Kant schätzte Lambert hoch, wie aus diesem Briefwechsel hervorgeht.

Die Ausdrücke in diesem Briefe sind zum Theil nicht ganz deutlich. So meint Lambert mit „Kant's Gedanken über den Weltbau“, nicht dessen „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte etc. 1747“; sondern die „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels etc.“, welche Kant 1755 veröffentlicht hatte; und wenn Lambert sagt: „Diese Gedanken seien ihm noch dermalen nicht vorgekommen“, so will er damit sagen, das Buch Kant's habe er noch nicht zu Gesicht bekommen. Auch sollte es S. 362 Zeile 2 von Unten nicht heissen: „gelernt“, sondern „gelehrt“.

Der Brief ist interessant, weil er schon damals, 1765, also lange vor 1781, wo Kant's Kritik erschien, den Grundgedanken aussprach, der die neuere Philosophie beherrscht, nämlich dass „man anstatt des Ein-„fachen in der Metaphysik vielmehr das Einfache in der „Erkenntniss aufsuchen solle“, oder mit andern Worten, dass zunächst die Philosophie des Wissens bearbeitet werden müsse, und nicht blos die Philosophie des Seienden. Auch blickt aus dem Briefe deutlich durch, dass Lambert die Beziehungsformen von den Begriffen des Seienden unterschieden und trennen will (Bd. I. 31); denn alle seine Beispiele, wie das: „Vor, nach, durch u. s. w.“ sind Beziehungen. Ebendahin richtet sich seine Unterscheidung der *Axiomata* von den *Principiis*. Letztere sind die innerhalb des Wissens geltenden Fundamental-Gesetze; erstere die innerhalb des Seienden geltenden Gesetze; zu jenen gehören neben den zwei Fundamentalgesetzen der Erkenntniss (Bd. I. 68) auch die aus der Natur der Beziehungsformen und Wissensarten sich entwickelnden Gesetze (B. I. 31. 56). Alles ist indess hier noch unklar und blosses Stückwerk. Auch rechnet Lambert mit Unrecht das Substantiale zu den

Seins-Begriffen und den Begriff des Dinges zu den sehr zusammengesetzten Begriffen. Als *fundamentum divisionum* enthält der Begriff des Dinges nicht alle besondern und mit vielen Eigenschaften versehenen Dinge schon in sich, sondern der reichere Inhalt der letzteren kann sich nur an ihn ansetzen, weil das Ding zu den obersten und einfachsten Begriffen gehört (B. I. 20.).

5. Kant's Antwort. S. 366. Diese Antwort ist nicht minder interessant, da sie zeigt, dass Kant schon damals (1765) fühlte, es komme vor allem auf eine neue Erforschung der Gesetze des Wissens (Methode) an, ehe man an die Gesetze des Seienden (Metaphysik) gehen könne. Also schon damals, 5 Jahre vor seiner Dissertation über die sinnliche und Verstandeswelt und 16 Jahre vor der Kritik d. r. V. regten sich in ihm die Gedanken, deren Entwickelung die Kritik d. r. V. enthält. — Die in dem Briefe erwähnten metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen und der praktischen Weltweisheit sind nicht erschienen; denn die 1786 erschienenen „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" und die 1785 erschienene „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" stimmen zwar in dem Titel damit überein, aber können nicht schon 1765 von Kant in Arbeit genommen worden sein, da sie erst möglich wurden, nachdem Kant zu den festen Resultaten seiner Kritik d. r. V. gelangt war. Wahrscheinlich hat Kant jene Projekte wieder aufgegeben, da die eingehendere Betrachtung ihn schon allmählig zu den Ergebnissen geführt haben mag, die er dann in der Dissertation von 1770, zu klaren Gedanken gestaltet, veröffentlichte. Kant ahnte 1765, dass in seinen noch unklaren Gedanken der Keim zu einer grossen Revolution der Wissenschaften liege, wie er sich am Ende des Briefes ausdrückt, und der Erfolg hat diese Ahnung bestätigt; denn die durch Kant herbeigeführte Aufgebung der alten Metaphysik hat trotz des Idealismus Kant's, doch dem in den besondern Wissenschaften jetzt geltenden Realismus freie Bahn gemacht.

6. Dritter Brief. S. 371. Dieser Brief Lambert's führt in seinem ersten Theile nur weiter aus, was er schon in seinem ersten Briefe angedeutet hat. Er versucht hier eine Methodenlehre (Lehre vom Wissen) zu geben, ähn-

lich wie es Descartes und Spinoza versucht haben. Indess bleibt auch hier Vieles noch unklar und zu abstrakt; auch überschätzt er die Bedeutung der einfachen Begriffe, wobei er durch Locke irregeführt wurde. Es kann deshalb auf Erl. 4 Bezug genommen werden. Im Ganzen wird mit solchen Abhandlungen über die Methode wenig erreicht, wie schon in den Erläuterungen zu den Werken gleichen Titels von Descartes und Spinoza dargelegt worden ist.

Unter der Dianoiologie (Erkenntnisslehre) meint Lambert sein 1764 erschienenes Organon über die Erforschung nnd Beziehung des Wahren.

Seite 370, Zeile 6 von Unten soll es statt „den" vielmehr „und" heissen.

Der zweite Theil des Briefes, die Vergleichung der philosophischen mit der mathematischen Erkenntniss ist noch nicht bis zu den eigentlichen Kernpunkten durchgedrungen, wie aus den Ausführungen in dem Vorwort zu Band 41 d. phil. Bibl. S. VIII. u. f. näher entnommen werden kann. Auch Kant hat den Unterschied beider Erkenntnissarten nicht an der rechten Stelle gesucht.

7. Vierter Brief. S. 374. Dieser Brief Kant's hat wie der zweite nur Werth für den psychologischen Entwickelungsgang Kant's bei Auffindung und Ausbildung seines transscendentalen Idealismus. Der Brief datirt von Sept. 1770 und die Dissertation über die sinnliche und Verstandeswelt war von Kant bereits im August 1770 veröffentlicht und vertheidigt worden. Die hier angedeutete Absicht, diese Dissertation durch ein Paar Bogen noch zu vervollständigen, ist nicht zur Ausführung gekommen. Wahrscheinlich entdeckte Kant sehr bald darauf, dass auch die in der Dissertation noch für reale Erkenntnisse gehaltenen Kategorien in Wahrheit nur subjektive Formen des menschlichen Denkens seien, wofür Kant damals nur erst Zeit und Raum erklärt hatte. Mit dieser Entdeckung wurde der grösste Theil der Dissertation nicht mehr haltbar. Diese Vermuthung wird durch die Aeusserungen Kant's in seinem Briefe an M. Herz vom 7. Juni 1771 bestätigt (Bd. 57. S. 402). Hier, zur Zeit dieses Briefes ist aber Kant noch der entgegengesetzten Ansicht, obgleich schon der Gedanke der

Kritik hindurchleuchtet, dass die reinen Verstandesbegriffe (eigentlich die Beziehungsformen und Wissensarten) durch Einmischung der Sinnlichkeit verfälscht werden. Kant entwickelte daraus später den zweiten Theil seiner Kritik d. r. V.; nämlich die transscendentale Dialektik, welche die alte Metaphysik zwar zerstörte, aber die Wahrheit doch nicht erreichen konnte, weil Kant die Natur dieser Beziehungsformen nicht voll erkannt und ihnen noch die Objektivität für die Erscheinungswelt belassen hatte.

8. Fünfter Brief. S. 382. Mit diesem Brief schliesst der Briefwechsel zwischen Kant und Lambert. Da Lambert auf den Grundgedanken Kant's über die Idealität von Zeit und Raum nicht eingehen wollte, so mag wohl Kant den Briefwechsel abgebrochen haben, der ohne eine Uebereinstimmung in diesem fundamentalen Punkte für Kant wenig Interesse haben konnte.

Der Ausdruck S. 375: *purus putus metaphysicus* bezeichnet einen durchaus blossen Metaphysiker, also einen Mann, der nur die Metaphysik kennt; *putus* ist die blosse Steigerung von *purus*. Die Alethiologie S. 377 bezeichnet das von Lambert herausgegebene Organon von 1766. Die *Acta Eruditorum* waren die erste gelehrte Zeitschrift in Deutschland. Professor Mencke begann 1682 sie in Leipzig herauszugeben. Die berühmtesten Philosophen und Schriftsteller, insbesondere auch Leibnitz, haben viele Beiträge geliefert. 1776 ging sie ein, nachdem 117 Bände erschienen waren. — Die Unterscheidung von Zeit und Dauer wird hier von Lambert in dem Sinne Locke's festgehalten (Bd. 50. S. 194). Am wichtigsten ist die Opposition Lambert's gegen die Idealität der Zeit und des Raumes, die mit Geschick hier ausgeführt wird. Freilich hätte Lambert noch bessere Gründe gegen Kant vorführen können. Der Ausdruck: *simulachrum* ist unklar; es hängt dies damit zusammen, dass zu Lambert's Zeit man die Gegenstände der Geometrie noch nicht als zur Erfahrung gehörig gelten lassen wollte. Genauer betrachtet zeigt sich dieses *simulachrum* als kein blosses Symbol oder annäherndes Bild des wirklichen Raumes, sondern als die Vorstellung des Raumes, oder als der Raum in der Form als gewussten im Gegensatz zu der Form als seienden.

Zu den Bemerkungen bei Absch. V. der Dissertation sind die hierzu in Band 58 d. ph. Bibl. S. 142 u. f. gegebenen Erläuterungen der Dissertation zu vergleichen. Lambert vermag die Schwächen der Dissertation bei diesem Abschnitt nur unvollkommen darzulegen, da sein *simulachrum* des Raumes und der Zeit ein falscher oder unklarer Begriff ist.

1. Kant und Mendelsohn. Erster Brief. S. 384. Die hier abgedruckten Briefe Kant's an Mendelsohn hat zuerst Schubert nach den von Benoni Friedländer in Berlin empfangenen Originalen veröffentlicht; nur der dritte Brief, S. 389, ist einer Abschrift von David Friedländer's Hand entlehnt. Moses Mendelsohn wurde 1729 in Dessau geboren. Sein Vater, Mendel, war ein armer Elementarschullehrer. Er selbst erhielt von dem Rabbiner Fränkel Unterricht und studirte die Bibel so eifrig, dass er das alte Testament vollkommen auswendig wusste. 1743 ging Mendelsohn mit Fränkel nach Berlin und nährte sich kümmerlich, bis der Seidenfabrikant Bernhard ihn als Hauslehrer in sein Haus aufnahm. Später gelangte Mendelsohn durch seine Schriften zu grossem Ansehen. Mit Lessing war er durch Freundschaft eng verbunden. Er starb 1786. Seine wichtigsten Schriften sind: 1) Ueber die Empfindungen von 1755. 2) Ueber die Evidenz der metaphysischen Wissenschaft von 1763. Eine Preisschrift, wo Kant für seine eingesandte Schrift das Accessit erhielt. 3) Phädon oder die Unsterblichkeit der Seele von 1767. 4) Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum von 1783. 5) Die Morgenstunden von 1785, und 6) Moses Mendelsohn an die Freunde Lessing's von 1786.

Die in dem Briefe Kant's erwähnten „Träumereien“ sind die 1766 von ihm herausgegebene Schrift: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (Bd. XXXIII. Abth. 3. S. 53).

Der freundliche Ton dieses Briefes gereicht Kant um so mehr zur Ehre, als 3 Jahre vorher bei der von der Akademie zu Berlin gestellten Preisaufgabe (s. oben) Mendelsohn sein Rival gewesen war und den ersten Preis davongetragen hatte.

2. Zweiter Brief Kant's. S. 388. Dieser Brief ist ein interessanter Commentar zu Kant's in demselben

Jahre herausgekommenen Schrift: Träume etc. (cf. Erl. 1). Kant gesteht hier offen, dass er einen gewissen Glauben an die Erzählungen Swedenborg's und an seine metaphysischen Phantasien in dieser Schrift nicht ganz unterdrücken könne; hiernach ist dieser Theil der Schrift nicht als reine Satyre zu nehmen. Sonst ist nur wichtig, dass auch aus diesem, 1766 geschriebenen Briefe erhellt, wie Kant mit der damaligen Metaphysik bereits gebrochen hatte uud allmählig inne wurde, dass jenseit der Erfahrung vermöge des blossen Denkens oder durch „Vernunfturtheile *a priori*“ keine Erkenntniss des Seienden zu gewinnen sei; ein Gedanke, der dann in seiner weitern Ausführung einen der wichtigsten Punkte der 1781 erschienenen Kritik d. r. V. bildet.

3. Dritter Brief. S. 392. Diese Einwendungen Mendelsohn's gegen die Dissertation Kant's von 1770 sind von keiner grossen Bedeutung; aber deshalb interessant, weil auch Mendelsohn, wie Lambert sich in die Zeit als subjektive Form der Sinnlichkeit, nach Kant's Ansicht, nicht finden kann. Er macht denselben Einwand, wie Lambert, dass ja doch wenigstens unsere Vorstellungen einander folgen. Dieser Einwand hatte für diese Dissertation noch seine Gültigkeit; denn Kant hatte in ihr die durch Selbstwahrnehmung erfassten Zustände der eignen Seele noch nicht für blosse Erscheinungen erklärt, sondern die menschliche Seele, wie sie der Mensch auffasst, noch als ein Ding-an-sich genommen. Erst in der Kritik d. r. V. gab Kant auch diese Meinung auf, und nun konnte er allerdings diesen Einwänden mit Fug und Recht entgegentreten.

Daraus erklärt sich das, was Kant in seiner Kritik d. r. V. § 7 sagt, wo er sich speziell gegen diese Einwürfe wendet (Bd. II., 86. 87). Die Versuche Mendelsohn's, eine Formel vom Satz des Widerspruchs ohne Benutzung der Zeit aufzustellen, erscheinen mangelhaft, weil Mendelsohn dabei von den Begriffen des Subjekts und Prädikats nicht loslässt. Erst wenn man diese Beziehungsbegriffe vermeidet, kann die Zeit aus jenem Fundamentalgesetze entfernt werden (Bd. I. 37. Bd. II. 179. Bd. III. 35. Ph. d. W. 154). Es ist übrigens auffallend,

dass Kant weder dem Lambert noch dem Mendelsohn auf diese Einwürfe geantwortet hat.

4. Vierter Brief. S. 393. Der hier erwähnte Minister war der Minister Friedrich's II., von Zedlitz. Das, was Kant hier sagt, bezieht sich wahrscheinlich auf eine Einladung, nach Berlin zu kommen, oder auf eine vorgeschlagene Versetzung Kant's.

5. Fünfter Brief. S. 397. Dieser Brief Kant's ist von hohem Interesse, weil er sich darin sehr eingehend über seine vor 2 Jahren erschienenen Kritik d. r. V. auslässt. Abgesehen von den bemerkenswerthen Notizen über die Art der schnellen schriftlichen Abfassung des Werkes, hebt Kant auch ganz richtig den Kernpunkt hervor, auf dem das ganze Werk ruht und von dem die Entwickelung seiner Lehre ausgegangen ist; nämlich die Untersuchung: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? — Merkwürdig ist, dass Kant in diesem, am 18. August 1783 geschriebenen Briefe noch nicht der Prolegomena erwähnt, obgleich diese in demselben Jahre erschienen sind. Das Lehrbuch der Metaphysik, von dem Kant hier spricht, ist bekanntlich nicht erschienen. Es ist merkwürdig, dass Kant damals immer noch an solchen Gedanken festhielt, obgleich doch nach seinem Idealismus eine Metaphysik unmöglich war und sich nur zu einer Philosophie des Wissens und nicht des Seienden gestalten konnte. — Das hier erwähnte Werk über die Moral hat sich später zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten umgestaltet, welche 1785, zwei Jahr darauf, herauskam. — Unter Jerusalem meint Kant das 1783 erschienene Werk Mendelsohn's: Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum. Schon hier tritt der Grundgedanke Kant's auf, wonach die Religion sich bei ihm ganz in Moral auflöst und die Gewissensfreiheit ihm deshalb zur Hauptsache wird.

1. Herz und Kant. Erster Brief. S. 398. Der Briefwechsel zwischen Kant und Herz ist für die Entstehung der Kritik d. r. V. von grosser Bedeutung. Kant giebt hier in seinen Briefen höchst interessante Erklärungen,

die um so werthvoller sind, als sie aus verschiedenen Jahren datiren, während welcher Kant mit Ausarbeitung dieses grossen Werkes beschäftigt war. Die hier mitgetheilten Briefe hat zuerst Schubert veröffentlicht; sie sind ihm, bis auf den letzten des Herz an Kant, von Herrn Benoni Friedländer in Berlin mitgetheilt worden; von dem letzten Briefe des Herz befindet sich das Original in der Universitäts-Bibliothek in Königsberg. Marcus Herz, geb. 1747 zu Berlin, hatte bei Kant als Student Collegien gehört und war dadurch mit ihm näher bekannt geworden. Später liess er sich als Arzt in Berlin nieder, wo er auch mehrfache Schriften philosophischen Inhalts veröffentlicht hat, von denen Kant in seinen Briefen oft Erwähnung thut. Sein Name ist indess mehr durch seine Frau bekannt geworden, einer Tochter des jüdischen Arztes de Lemos, welche sich 1779 mit ihm verheirathete. Sie war von grosser Schönheit und feiner Bildung, und lange Zeit in Berlin der Mittelpunkt für die Vereinigung der bedeutendsten geistigen Grössen dieser Stadt. Ihr Mann starb 1803. Herz war nach diesem Briefe damals in Berlin angekommen und hatte wahrscheinlich Kant um Empfehlungen an Berliner Gelehrten gebeten. Darauf ist dieser Brief die Antwort und auch der zweite bezieht sich darauf.

2. Herz und Kant. Dritter Brief. S. 402. Auch dieser Brief enthält interessante Daten in Bezug auf den Uebergang Kant's zu seinem Idealismus in der Kritik d. r. V. Hier, am 7. Juni 1771 erscheint zum ersten Male das Geständniss, dass auch in dem menschlichen Verstande subjektive Prinzipien, wie in der Sinnlichkeit enthalten seien, im Unterschiede von „dem, was gerade auf die Gegenstände geht;“ ein Gedanke, der dann in der Kr. d. r. V. zur vollen Entwickelung gelangt und viel bedeutender ist, wie die Auffassung des Raumes und der Zeit als subjektive Formen der Sinnlichkeit. Dagegen sieht man, dass Kant damals über den Inhalt seines Hauptwerkes noch durchaus schwankend war und immer noch, neben jenen subjektiven Formen, auch an einer objektiven Erkenntniss, d. h. an einer Metaphysik, festhielt. — Auch erklärt dieser Brief, weshalb die Dissertation von 1770 trotz ihres bedeutenden Inhalts, da-

mals ziemlich unbeachtet blieb und in Vergessenheit gerieth.

3. Vierter Brief. S. 409. Dieser Brief ist für die Entwickelung des Idealismus bei Kant noch wichtiger, als der vorgehende. Er ist vom 7. Juni 1772, und man sieht, wie hier die Grundgedanken des ganzen Systems schon mit voller Bestimmtheit, und selbst der Titel des spätern Werkes, von Kant schon gewonnen sind. Dessenungeachtet dauerten die Reflexionen bei Kant noch 9 weitere Jahre, ehe er sich entschloss, das letzte Manuscript der Kritik d. r. V. niederzuschreiben, was er dann allerdings in 4—5 Monaten vollendete. — Auch erhellt aus diesen Briefen, dass Hume's Werke doch wohl schwerlich einen so grossen Antheil an der Entstehung des Systems gehabt haben mögen, als Kant selbst in der Vorrede zu den Prolegomenen erzählt. — Kant räumt in diesem Briefe selbst ein, dass er die Idealität der Kategorien in seiner Dissertation von 1770 noch nicht behauptet habe. — Wenn Kant S. 407 von „einem Lehrbegriff" redet, so ist damit wohl seine eigne Dissertation von 1770 gemeint und nicht die Schrift von Herz, deren er zunächst erwähnt, obgleich die Redewendung dagegen ist; indess mag dies in einer Nachlässigkeit des Styls seinen Grund haben. — Die Rechtfertigung Kant's in Bezug auf die Idealität der Zeit trotz der Veränderung ist hier schon beinah mit denselben Worten, wie in der Kritik selbst gegeben. — Unter „dogmatisch begreiflich machen" S. 409 meint Kant die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze, wie sie in der Kritik d. r. V. sich findet. Im Jahre 1772 war er also schon bis dahin vorgeschritten.

4. Fünfter Brief. S. 413. Die Anmerkung 1) S. 413 rührt von Hartenstein her; hiernach ist anzunehmen, dass dieser Brief in den letzten Monaten des Jahres 1773 geschrieben ist.

Auch dieser Brief giebt werthvolle Aufschlüsse über den Fortschritt Kant's bei Ausarbeitung seines neuen Systems. Hier hofft er schon Ostern 1774 gewiss das Werk fertig zu haben, und doch erschien die Kr. d. r. V.

erst 1781 und die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erst 1785.

Sehr treffend sind auch die Bemerkungen zur Moralphilosophie. Kant erkennt hier richtig, dass nicht blos die Regeln, sondern auch die den Willen bewegenden Kräfte ermittelt werden müssen. Deshalb legt er in seinem spätern Werke das Gefühl der Achtung als dieses Motiv dar und verfehlt nur die richtige Ableitung dieses Gefühls.

Auch die Aeusserungen Kant's über seine Anthropologie sind sehr belehrend für das erst 1798 herausgekommene Werk.

5. Sechster Brief. S. 415. Dieser Brief vom 24. Nov. 1776, also 3 Jahre nach dem vorigen, zeigt Kant immer noch in der Ausarbeitung seines Systems begriffen; erst im vergangenen Sommer will er die letzten Hindernisse überwunden haben und er hofft im nächsten Jahre (1777) damit fertig zu werden. Auch der Inhalt der Methodenlehre der Kr. d. r. V. wird hier schon spezifizirt. Dagegen fehlt noch die Angabe des Inhaltes der Dialektik; wahrscheinlich ist dieser wichtige Theil erst später hinzugekommen und daraus erklärt sich auch die Verspätung bis 1781.

6. Siebenter Brief an Herz. S. 419. Mit dem zweiten Geschenk, was Kant hier S. 418 erwähnt, scheint er das 1776 herausgekommene Buch von Herz „Versuch über die Ursachen der Verschiedenheit des Geschmacks" zu meinen, was ihm Herz wahrscheinlich mit dem Buch über die Aerzte übersandt haben mag. Der Schlusssatz bezieht sich wieder auf die Kr. d. r. V. Hiernach ist damals (1777, 20. August) die Kritik schon im Wesentlichen fertig gewesen, und Kant hat nur noch sich bestrebt, der Darstellung völlige Deutlichkeit zu geben. Dies stimmt indess nicht mit andern bekannten Aeusserungen Kant's, wo er die schriftliche Abfassung des Werkes in 4—5 Monaten vollendet hat. Man kann dies nur so vereinigen, dass Kant die frühern Concepte später sämmtlich bei Seite gelegt und auf die Unterlage dieser schon sehr vollständigen und systematisch geordneten Materialien die letzte Redaktion in 4—5 Monaten ge-

macht hat. Erst dadurch wird es auch erklärlich, dass er in dieser kurzen Zeit damit fertig werden konnte.

7. Achter Brief an Herz. S. 421. Dieser Brief gehört zu den wichtigern der Sammlung, weil er die offensten Geständnisse Kant's über sich und seine Neigungen enthält. Die Liebenswürdigkeit und Bescheidenheit seines Wesens kann nicht treffender dargelegt werden, als es durch diesen Brief geschieht.

Zuletzt kommt Kant wieder auf seine Kritik d. r. V., er hofft sie im Sommer 1778 zu vollenden; er muss also offenbar schon Vieles davon schriftlich fixirt haben; aber auffallend bleibt, dass er meint, die Schrift „werde an Bogenzahl nicht viel austragen“, weshalb er sie auch „ein Werkchen“ nennt. Dies passt nicht auf das Werk, wie es 1781 erschienen ist und zeigt, dass Kant damals dessen Inhalt noch viel beschränkter aufgefasst hat. Wahrscheinlich sind die Abschnitte der transscendentalen Dialektik erst später von Kant eingefügt worden.

8. Neunter Brief an Herz. S. 423. Herz hatte in der Berliner Monatsschrift 1784 einen Aufsatz über die analogische Schlussart veröffentlicht; wahrscheinlich hatte er sich schon 1778 viel mit Logik beschäftigt; deshalb mag er Kant um ein Collegienheft über seine Logik und Metaphysik ersucht haben, und darauf antwortet hier Kant.

Interessant ist nur, wie aus diesem Briefe erhellt, dass Kant schon in jenem Jahre (1778) und früher die Metaphysik in dem Sinne seines spätern Idealismus vorgetragen hat. Es würde von der höchsten Wichtigkeit für die innere Entstehung dieses Systemes sein, wenn ein solches Collegienheft aus jenen Jahren noch irgend wo aufgefunden werden könnte. — Auch hier nennt Kant sein Werk „ein Handbuch“, woraus erhellt, dass die grössern Theile desselben erst später hinzugekommen sind.

9. Zehnter bis zwölfter Brief an Herz. S. 427. Der zehnte Brief behandelt noch das im 9. Briefe begonnene Thema. Er giebt nebenbei einen guten Einblick in Kant's Verhältniss zu seinen Zuhörern. Auch hier zeigt sich

Kant als ein scharfer Beobachter, ohne Eitelkeit und Selbstüberschätzung. — Die Abschrift für den Minister von Zedlitz ist, wie Brief 11 ergiebt, eine Abschrift von dem Collegienheft über physische Geographie.

Der 11. Brief bestätigt, dass Kant schon zu jener Zeit die Metaphysik nach seinem neuen, in der Kritik d. r. V. entwickelten Systeme vorgetragen hat.

Der 12. Brief enthält eine vortreffliche Bemerkung über Misologie und Misanthropie, welche von neuem die Liebenswürdigkeit von Kant's Charakter darlegt.

10. Dreizehnter Brief an Herz. S. 428. Hier nennt Kant seine Kritik d. r. V. nicht mehr ein „Handbuch“ und ein „Werkchen“, sondern ein „Buch“; auch die übrigen äusserlichen Notizen werden für alle Verehrer Kant's von Interesse sein. Man sieht, dass die *Dissertation de mundo sensibili etc.* ihm vielfach erst den Anstoss zu weitern Untersuchungen gegeben hat.

11. Vierzehnter bis sechzehnter Brief an Herz. S. 431. In diesen Briefen ist nur die Aeusserung Kant's über seine Zuhörer (Brief 15) von Interesse. Man sieht, Alles war schon damals in dieser Hinsicht so, wie noch jetzt. — Die „Jacobi'sche Grille“ S. 431, bezieht sich auf die Angriffe Jacobi's gegen Kant, welche in den Erläut. zu Kant kl. logischen Schriften besprochen worden sind.

12. Siebzehnter Brief an Herz. S. 439. Die Anmerk. 1 S. 433 ist von Hartenstein seiner zweiten Ausgabe der Werke Kant's beigefügt. — Der hier erwähnte Maimon war ein scharfsinniger, jüdischer Philosoph; geb. 1753 in Litthauen, gest. 1800 in Schlesien. Er folgte in seiner Lehre den Ansichten Kant's, ohne jedoch sich streng in Allem an sie zu binden. Er war sehr fruchtbar an Schriften, und einen Theil davon, insbesondere die 1790 herausgekommene Transscendentalphilosophie, scheint hier als Manuscript an Kant durch Herz gesandt worden zu sein, um derselben ein empfehlendes Vorwort beizufügen, was indess Kant aus Gründen hier ablehnt, die zugleich als eine Erläuterung seiner Kritik d. r. V. gelten können, im Allgemeinen aber nichts Neues enthalten. In den Erl. zu der Kr. d. r. V. ist bereits gezeigt wor-

den, dass die von Kant aufgestellten Antinomieen sich viel leichter durch Unterscheidung der Beziehungsformen von den Seinsbegriffen lösen lassen. Die Ideen sind nur ein Produkt der Verwechslung beider, indem man das Unendliche als etwas Seiendes und nicht als eine blosse Beziehungsform des Denkens behandelte (Bd. III. S. 51).

13. Achtzehnter, neunzehnter Brief an Herz; zwanzigster Brief an Kant. S. 442. Ueber den 19. Brief sagt Hartenstein in der Vorrede zu dem 8. Bande seiner 2ten Ausgabe der Werke Kant's: „Dieser Brief ist möglicherweise „früher geschrieben, als er hier in der chronologischen „Reihenfolge steht, vielleicht, mit Rücksicht auf den 11. „und 12. Brief zu Anfang der achtziger Jahre; weil aber „in ihm Abschriften von andern Collegienheften Kant's „gemeint sein können, als in den letztern Briefen, so „fehlt ein sicherer Anhaltepunkt für die Zeitbestimmung.“

Der Brief von Herz zeigt, dass die Correspondenz in den 90er Jahren nicht nachgelassen hat und dass eine Reise von Berlin nach Königsberg damals für ein beinah unausführbares Unternehmen galt, wenn nicht grosse Mittel dazu bei dem Reisenden vorhanden waren.

14. Kant an Nicolai. S. 443. Christoph Friedrich Nicolai, an welchen dieser Brief Kant's gerichtet ist, 1733 geboren, und 1811 gestorben, war Buchhändler, stand mit vielen Gelehrten damaliger Zeit in Verbindung, begründete mehrere Zeitschriften, wie die „Bibliothek der schönen Wissenschaften“, die „Berliner Monatsschrift“, und gab später auch eigne philosophische Schriften heraus, weshalb er mit Fichte in Streit gerieth. Auf jene Bibliothek bezieht sich der Brief Kant's; Herz wird in ihr einen Bericht über Kant's *Dissertatio de mundo sensibili etc.* gegeben haben, mit welchem Kant nicht zufrieden war.

15. Kant an Crichton. S. 445. Crichton, an welchen der Brief Kant's gerichtet ist, war damals Oberhofprediger in Königsberg und stand mit Kant in mannichfacher Verbindung. Zur Erläuterung des Briefes dienen die Aufsätze Kant's über das Philantropin Bd. 57 S. 109 und die Erläuterungen dazu in diesem Bande S. 14.

16. Kant an Engel. S. 446. Johann Jacob Engel, geb. 1741, gest. 1802, war damals Professor an dem Joachimsthaler Gymnasium in Berlin. Er hat viel geschrieben, unter anderen den „Philosoph für die Welt, 2 Bände. 1788, in welchem seine Bemerkungen über Sitten und Menschen in guter Darstellung vorgetragen werden. Engel hatte Kant um Beiträge dazu gebeten und hierauf antwortet hier Kant.

Kant hatte schon 1775 einen Aufsatz „Ueber die verschiedenen Racen der Menschen" veröffentlicht (Bd. 57. S. 85); die weitere Bearbeitung des Gegenstandes erfolgte von ihm 1785 in dem Aufsatz: „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrede" (Bd. 57. S. 123), wie die Erläuterungen zu beiden Schriften S. 14 u. f. in diesem Bande das Nähere ergeben.

17. Fünf Briefe von Kant an Reusch. S. 451. Diese Briefe sind von den Originalien abgedruckt, welche sich in Reusch's Nachlass in der Königsberger Universitäts-Bibliothek befinden. Reusch war damals Professor der Physik in Königsberg. Man hatte ihn bei der Errichtung des ersten Blitzableiters auf dem neuen Thurm der Habelberg'schen Kirche zu Rathe gezogen und das Staatsministerium hatte ihm aufgegeben, sich deshalb mit den Professoren der philosophischen Fakultät in Verbindung zu setzen. Dies hat zu den Briefen Kant's Anlass gegeben, die weiter keiner Erläuterung bedürfen. Die Anmerkung S. 447 ist von Hartenstein gemacht.

18. Zwei Briefe von Kant an Hippel. S. 453. Die Anmerkung S. 452 ist von Hartenstein gemacht; sie giebt die zum Verständniss beider Briefe nöthigen Nachrichten. Diese Briefe sind zuerst in Dorow's Denkschriften und Briefen zur Charakteristik der Welt und Literatur, Berlin 1841, veröffentlicht worden.

19. Erster Brief an Schütz. S. 455. Diese drei Briefe an Schütz sind zuerst in: Christ. Gottfr. Schütz' Darstellung seines Lebens etc., Halle 1834, veröffentlicht worden.

Chr. Gottfr. Schütz, geb. 1747, war Professor der Philosophie in Halle, dann in Jena, zuletzt wieder in

Halle. Er hat viele philosophischen Schriften veröffentlicht, und sich dadurch um Kant sehr verdient gemacht, dass er in der früher zu Jena, später zu Halle erscheinenden Allgemeinen Literaturzeitung durch eine Rezension der Kritik d. r. V. das Publikum zuerst auf dieses, bis dahin wenig beachtete Werk aufmerksam gemacht und Kant's Philosophie auch 1788 und 89 in mehreren Abhandlungen erläutert hat.

Die Metaphysik der Sitten, welche Kant hier erwähnt, kam noch in demselben Jahre unter dem Titel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten heraus. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, welche Kant vor jenem Werke nach diesem Briefe vollendet hatte, erschienen 1786. Die 2te Rezension von Herder's Ideen erschien schon 1785. Man sieht übrigens, dass Kant seinen Plan, eine Metaphysik der Natur herauszugeben, auch damals noch festhielt; indess würde dies wahrscheinlich nur eine Metaphysik in demselben Sinne geworden sein, wie Kant dieses Wort bei seinem Werke; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786, gebraucht hat, d. h. in dem Sinne der obersten und allgemeinsten in der Naturwissenschaft auftretenden Begriffe, wenngleich sie aus der Erfahrung abgeleitet sind. Nach Kant haftet trotzdem diesen Begriffen die *Apriori*-Natur an, weil nach seiner Lehre die 12 Kategorien seiner Kritik d. r. V. die Elemente für jene obersten Begriffe abgeben. In den Erläuterungen zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft ist das Bedenkliche eines solchen Gebrauchs dieses Wortes dargelegt worden (Bd. 60. S. 17 u. f.).

20. Zweiter Brief. S. 456. Die Kritik d. prakt. V. erschien 1788 bei Hartknoch in Riga; indess ist es möglich, dass der Druck in Halle geschehen ist. Die Kritik d. Urtheilskraft erschien 1790; hier nennt sie Kant noch eine Kr. d. Geschmacks, woraus erhellt, dass er das Werk damals auf den ersten Theil, die Theorie des Schönen, beschränken wollte. Wahrscheinlich hat ihn die herzustellende Symmetrie mit den beiden ersten Kritiken veranlasst, auch dieses dritte Werk in eine Kritik d. Urtheilskraft umzutaufen, was dann auch zur Verbindung einer Teleologie als zweiten Theil geführt hat, ob-

gleich beide Wissenschaften durch diese Verbindung bei Kant gelitten haben. Der erste Brief an Reinhold, Bd. 57. S. 461 bestätigt diese Annahme.

21. Dritter Brief an Schütz. S. 459. Diese Erläuterungen beziehen sich auf Kant's Rechtslehre, als den ersten Theil seiner Metaphysik der Sitten, welche in demselben Jahre wie dieser Brief erschienen war. Kant's Vertheidigung erscheint ziemlich schwach, wiewohl auch die Angriffe seines Gegners noch nicht den rechten Punkt getroffen haben mögen. Das Nähere ist in den Erläuterungen zu dieser Schrift (Bd. 59. Abth. I. S. 51 u. f.) nachzusehen.

22. Erster Brief an Reinhold. S. 462. Die hier folgenden Briefe an Reinhold sind zuerst veröffentlicht in: K. L. Reinhold's Leben u. s. w. Herausgegeben von Ernst Reinhold. Jena, 1825. Sie gehören zu den wichtigsten Briefen aus der Correspondenz Kants. K. L. Reinhold, geb. 1758 zu Wien, war zuerst Professor in Wien; aus Zweifeln an der Wahrheit der katholischen Glaubenslehren verliess er 1783 Wien und ging erst nach Leipzig, und dann nach Weimar zu Wieland, dessen Schwiegersohn und Mitarbeiter am deutschen Merkur er wurde. 1786 veröffentlichte er in dieser Zeitschrift seine „Briefe über die Kant'sche Philosophie“ und wurde damit der damalige bedeutendste Anhänger Kant's und seiner Lehre. 1787 wurde er Professor in Jena. 1794 ging er als Professor nach Kiel, wo er 1823 starb. Seine wichtigsten Schriften sind jene Briefe, die 1790—1792 von ihm besonders herausgegeben worden sind, und die Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag 1789. Diesen folgte eine lange Reihe anderer Schriften, in denen er aber sich von Kant's System wieder mehr entfernte.

Der erste Brief hier bestätigt die in Erl. 20 zu dem zweiten Brief an Schütz ausgesprochenen Vermuthungen in Bezug auf die Entstehung der Kritik d. Urtheilskraft. Im Januar 1787 nennt Kant das Werk nur noch eine Kritik des Geschmacks; im December 1787, d. h. in diesem Briefe nennt er das Werk schon eine Teleologie; er basirt hier dasselbe schon auf die Eintheilung der Seelenzustände in die bekannten drei Arten; allein Kant bemerkte wahrscheinlich bald, dass die eine Art, nämlich

die Gefühle, doch nicht vollständig die Unterlage zu diesem Werke, namentlich für seinen zweiten Theil abgeben könnten; deshalb wählte er später das Wort Urtheilskraft, womit er aber die in diesem Briefe aufgestellte Grundlage wieder verliess; denn das Urtheilen gehört nur zum Denken und ist blos eine Funktion des Verstandes. Dies Schwanken Kant's zeigt, wie falsch überhaupt die Grundlage für seine drei Kritiken ist. — Der in dem Briefe erwähnte Schwiegervater ist Wieland.

23. Zweiter Brief an Reinhold. S. 463. Auch hier, am 7. März 1788, nennt Kant seine Kr. d. Urtheilskraft noch Kr. des Geschmacks, obgleich sie schon weit vorgerückt sein musste. Die hier von Reinhold erwartete „Einleitung in die Kritik Kant's“ gab Reinhold das Jahr darauf unter dem Titel „Theorie des Vorstellungsvermögens“ heraus. Das Journal, dessen Plan Kant hier entwirft, ist nicht zu Stande gekommen.

24. Dritter Brief an Reinhold. S. 471. Dieser Brief ist wesentlich gegen die Angriffe gerichtet, die Kant von Eberhard erfahren hatte. Kant hat ein Jahr darauf, 1790, eine besondere Abhandlung unter dem Titel: „Ueber eine „Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Ver„nunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“ gegen Eberhard's Angriffe verfasst, in welcher Abschnitt 2 die Ausführungen dieses Briefes, zum Theil wörtlich, wiederkehren. Es kann deshalb hier auf diese Schrift (B. 33, Abth. 4. S. 1 und auf die Erläuterungen dazu Bd. 58. S. 152 u. f.) verwiesen werden; inletzterer sind die Bedenken gegen Kant's Ausführungen ausführlich dargelegt und sie gelten auch für die Ausführungen in diesem Briefe.

25. Vierter Brief an Reinhold. S. 479. Dieser Brief enthält denjenigen Theil der Widerlegung Eberhard's, welche Kant in seiner hier in Erl. 24 erwähnten spätern Schrift im I. Abschnitt aufgenommen hat. Auch hier ist auf die erwähnten Erläuterungen Bezug zu nehmen, da hier für Abschn. I. dieser Schrift ganz dasselbe in Bezug auf Brief 4 gilt, wie für Abschn. II. in Bezug auf Brief 3.

26. Fünfter Brief an Reinhold. S. 480. Interessant sind hier die Aeusserungen Kant's über seinen Gesundheitszustand, welche er in den vier folgenden Briefen noch mehr spezificirt. Sie zeigen, dass sich schon in seinem 66sten Jahre eine Abnahme der Geisteskräfte bei ihm einstellte, wie sie allerdings auch in seinen von da ab erschienenen Arbeiten nicht zu verkennen ist. — Die Arbeit über Eberhard, deren Kant hier erwähnt, ist die 1790 erschienene, hier in Erl. 24 genannte Schrift.

27. Sechster Brief an Reinhold. S. 483. Es ist auffallend, wie Kant sich zu den Schriften seiner Anhänger meist nur abwehrend verhält. Er gebraucht, wie hier, meist höfliche Wendungen, aber in Wahrheit hat er von diesen Schriften wenig gelesen und ist nicht geneigt, auf Richtungen darin einzugehen, die von seinen eignen Ansichten mehr oder weniger abweichen. Ueberall entschuldigt sich hierbei Kant mit seinem Alter und seinen vielen Geschäften. Es lag Kant vor Allem daran, sein eignes System nach allen Richtungen hin zu vollenden; immer mit diesen Gedanken und dessen Ausführung erfüllt, findet er keine Zeit, sich an dem blossen Wiederspiegeln seiner Gedanken in den Werken seiner Anhänger zu erfreuen; Kant hätte dazu eitler sein müssen, als er war. Auch erklärt er sich in einem spätern Briefe (den 8ten), für zu schwach, um sich noch in den Gedankengang eines Andern ganz hineinzudenken. Es mag dies zum Theil seine Richtigkeit gehabt haben; indess kam auch die eben erwähnte Abneigung Kant's dazu. Bei Geistern, welche nach langer Anstrengung ein zusammenhängendes System ausgearbeitet und feste Prinzipien gewonnen haben, zeigt sich vielfach eine Abneigung, auf irgendwelche Modificationen desselben einzugehen. Es liegt dies in den Schranken der Persönlichkeit überhaupt, und deshalb ist es, obgleich man oft darüber klagen hört, kein Verlust für die Wissenschaft, wenn Männer nach Vollendung ihrer Hauptwerke ihr Leben schneller beschliessen, als man es nach dem Laufe der Natur erwarten könnte. Wo sie ein höheres Alter erreichen, zeigt die Erfahrung, dass die Philosophie wenig Gewinn davon gehabt hat; man denke an Kant, Fichte und Schelling. — Der Herr Erhard, dessen Kant

hier gedenkt, wird der zu Nürnberg 1766 geborene Doct. med. Joh. Benj. Erhard sein, welcher mehrere medicinische und philosophische Schriften verfasst hat.

28. Siebenter bis neunter Brief an Reinhold. S. 485. Zum 8ten Brief ist zu bemerken, dass Reinhold damals den Plan hatte, Jena zu verlassen. Er ging auch wirklich noch im Jahre 1794 als Professor nach Kiel. Die Briefe 8 und 9 bestätigen die in Erl. 27 ausgesprochenen Ansichten; Kant vermag selbst bei Reinhold, seinem ausgezeichnetsten Anhänger, es nicht über sich zu gewinnen, dessen Schriften sorgfältig und vollständig zu lesen; überall holt er Entschuldigungen hervor.

Im Allgemeinen gewährt deshalb dieser Briefwechsel mit Reinhold nicht den Gewinn, welchen man hätte erwarten sollen; mit Ausnahme seiner Vertheidigung gegen Eberhardt enthalten diese Briefe beinah nichts Philosophisches.

29. Brief an Maimon. S. 486. Man sehe den 17ten Brief an Herz und die dazu gegebene Erl. 12, welche die hier zum Verständniss nöthigen Nachrichten enthalten. Auch hier zeigt sich, wie Kant es nicht über sich zu bringen vermag, die Schriften, selbst seiner geistreichsten Anhänger, zu lesen.

Der Brief ist zuerst in der Lebensgeschichte von Salomon Maimon, Berlin 1792, abgedruckt worden.

30. Brief an Jacobi. S. 489. Dieser Brief ist zuerst in den Werken von Fr. Heinr. Jacobi, Bd. III. S. 520, abgedruckt worden.

Friedr. Heinrich Jacobi war 1743 zu Düsseldorf geboren und dort längere Zeit Hofkammerrath; 1807 ging er nach München als Präsident der Akademie der Wissenschaften, wo er 1819 starb. — Seine Philosophie hat man vielfach eine Glaubensphilosophie genannt; allein mit Unrecht; er zeigt nur, dass die letzten Fundamentalsätze der Erkenntniss ebenfalls auf einen Glauben beruhen; nur jenseit des Gebietes der Erkenntniss giebt er dem Glauben eine weiter gehende Berechtigung. Kant ging im Ganzen denselben Weg, wenn er das Wissen von Gott, Unsterblichkeit u. s. w. als eine praktische Wahr-

heit hinstellte, welche nur aus den Postulaten der Vernunft innerhalb der Moral hervorgehe. Dergleichen ist indess nur ein Schein von wissenschaftlicher Ableitung; in Wahrheit ruht solcher Inhalt auch bei Kant nur auf den Glauben. Man vergleiche hiermit die Abhandlung Kant's: Was heisst sich im Denken orientiren? (B. XXXIII. No. 6. der I. Abth. und die Erläuterung in B. 58. S. 45.) Deshalb vermag auch Kant an Jacobi diesen höflichen Brief zu schreiben; er war erfreut, dass das Bedürfniss des Glaubens an die Lehren der christlichen Religion auch noch auf andere Weise, als er versucht hatte, durch Jacobi eine Bestätigung erhielt, und ging über die Frage, ob diese Bestätigung eine wissenschaftliche genannt werden könne, gern hinweg. — Schliesslich ist hier noch ein Druckfehler zu verbessern; die Anmerk. 1 S. 488 in Bd. 57 muss lauten: Siehe Bd. XXXIII. No. 6. Abth. A.

31. Zwei Briefe an Biester. S. 491. Diese beiden Briefe sind zuerst von Dorow in seinen „Denkschriften“ Berlin 1836, bekannt gemacht worden. Biester war damals Herausgeber der Berliner Monatsschrift, welche Kant häufig zur Bekanntmachung seiner kleinern Aufsätze benutzte.

Die im 1sten Briefe erwähnte Arbeit Kant's wird die Kritik der Urtheilskraft sein, welche 1790 erschien. Der 2te Brief bezieht sich auf die Censurschwierigkeiten bei dem Druck von Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, über welche die weitere Auskunft in den Erläuterungen zu dieser Schrift (B. XXI. S. 4—8) und in Kant's Vorrede zu seiner Schrift: „Der Streit der Fakultäten“ und den Erläuterungen dazu (Bd. XXXIII. Abth. B. S. 42. Bd. 58. S. 64) zu finden ist; weshalb zur Erläuterung dieses Briefes auf diese Stellen verwiesen wird.

Es sind hier noch 2 Druckfehler zu berichtigen. In der Anmerk. S. 490 muss es heissen: Vergl. Bd. XXI. S. 4 und in der Anmerk. S. 491: Bd. XXXVII. A. S. 95.

32. Fichte an Kant. S. 493. Dieser Briefwechsel mit Fichte ist zuerst in „Joh. Gottl. Fichte's Leben etc.“ Sulzbach 1831, veröffentlicht worden. Die Briefe fallen

in die Zeit von Fichte's Abreise von Königsberg bis zu seinem offen erklärten Bruche mit Kant.

J. G. Fichte, geb. 1762, studirte in Jena, Leipzig und Wittenberg, war dann Hauslehrer in der Schweiz und ging demnächst nach Königsberg, wo er bald der Freund von Kant und ein getreuer Anhänger von dessen philosophischem System wurde. 1792 erschien Fichte's erstes Werk: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", welches in Bd. 48 der phil. Bibl. aufgenommen und erläutert worden ist, weshalb das Nähere hierüber aus den Erl. S. 160 etc. Bd. 48 zu entnehmen ist. Später verliess Fichte das System Kant's und entwickelte seine bekannte Lehre des subjektiven Idealismus, wodurch auch eine persönliche Trennung zwischen Kant und Fichte entstand. Fichte starb 1814 in Berlin.

Dieser erste Brief bezieht sich auf die von Fichte verfasste Schrift: Kritik aller Offenbarung, welche er als Manuscript Kant mit diesem Briefe überreichte. Die Schrift selbst wurde erst Ende 1791 gedruckt. Der Ton und Styl macht keinen guten Eindruck. Es ist der Hochmuth, unter Formeln der Bescheidenheit verdeckt und eine Lobeserhebung Kant's, die an Schmeichelei grenzt und persönliche Absichten vermuthen lässt. Zum Theil entschuldigt dies die Ueberschwenglichkeit, welche zu jener Zeit in der Literatur herrschte.

33. Zweiter Brief von Fichte. S. 495. Dieser Brief bezieht sich auf einige, allerdings sehr bedenkliche Stellen in Fichte's Schrift. Das Nähere darüber ist ausführlich in den Erl. 5. 17. 20. 28 zu dieser Schrift dargelegt worden, weshalb der Leser dorthin (Bd. 48) verwiesen wird.

34. Dritter Brief. Von Kant an Fichte. S. 497. Diese Antwort Kant's ist ziemlich kühl gehalten. Auch hier gesteht er, dass er Fichte's Schrift im Manuscript nicht ganz gelesen habe. Der Ausweg, welchen Kant vorschlägt, stimmt ganz mit den Ansichten über Glauben und Religion, welche Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen etc." entwickelt. Kant war damals eben mit Ausarbeitung dieses Werkes beschäftiget; im April 1792 erschien der erste Abschnitt von dem radikalen

Bösen in der Berliner Monatsschrift. Es ist merkwürdig, dass Kant hier auch mit keiner Sylbe dieser seiner Arbeit gegen Fichte gedenkt, obgleich doch beide denselben Gegenstand behandelten.

35. Vierter Brief. Fichte an Kant. S. 498. In diesem Briefe zeigt sich deutlich, wie sehr Fichte noch bereit war, Kant in seinen Distinktionen zu folgen, und wie weit entfernt er ist, den wahren Begriff der Religion und Offenbarung zu fassen.

36. Fünfter Brief. Fichte an Kant. S. 500. Der Protest Kant's ist Bd. 57 S. 287 abgedruckt. Man sieht, dass das Verhältniss zwischen Fichte und Kant durch diesen Zwischenfall damals nicht gestört worden ist. — Die Anmerkung S. 499 ist dahin zu berichtigen: Vergl. oben S. 287.

37. Sechster, siebenter Brief. Fichte an Kant. S. 503. Das im 6ten Briefe erwähnte öffentliche Urtheil Kant's über Fichte's Kritik d. Offenbarung ist nicht bekannt geworden und in keiner Sammlung von Kant's Werken zu finden. Wahrscheinlich beruht diese Stelle auf einen Irrthum Fichte's. Die Anmerkung S. 502 ist dahin zu berichtigen: Vergl. Bd. II. S. 397.

38. Achter Brief. Kant an Fichte. S. 504. Hier erwähnt Kant zuerst seiner eignen Arbeit über die Religion gegen Fichte. Kant's Abneigung, fremde Sachen zu lesen, erhellt hier abermals deutlich daraus, dass er bei diesem von ihm selbst gleichzeitig behandelten Gegenstande sich nicht entschliessen konnte, die Schrift Fichte's vollständig zu lesen. Freilich mag ihn die formale Behandlung der Frage bei Fichte wohl mit davor zurückgeschreckt haben.

Die hier zitirte Stelle der Kr. d. r. V. (B. II. 397) betrifft den Abschnitt von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, insofern sie schlechterdings müssen aufgelöst werden. Diese Aufgaben betreffen die Antinomien und befassen auch die Aufgaben der Moral; deshalb nimmt Kant auf seine Metaphysik der Sitten Bezug.

Fichte war damals im Begriff, nach Zürich zu gehen, um dort sich mit einer Dame aus der Schweiz zu verheirathen. Hierauf spielt der 7. und 8te Brief an. Noch in demselben Jahre erhielt er den Ruf als Professor der Philosophie nach Jena, und zwar als Nachfolger des nach Kiel abgegangenen Reinhold.

39. **Neunter Brief. Fichte an Kant. S. 506.** Interessant ist hier das Urtheil über die Züricher, was noch heute, den Deutschen gegenüber, von Gültigkeit sein dürfte. Im Uebrigen verräth sich S. 506 eine Ueberschätzung der Philosophie, wenn gesagt wird, dass eine Wandlung in ihren Systemen auch eine Wandlung in dem Weltlauf hervorbringen müsse; ein Gedanke, der von Hegel in noch viel entschiedener Weise ausgesprochen worden ist. Dies erklärt sich leicht aus der dem Philosophen eignen Ueberschätzung des Wissens gegenüber der Bedeutung der Gefühle und des Wollens im Menschen. In Wahrheit bilden die seienden Elemente der Seele, die Gefühle und der Wille, die treibenden Kräfte in der geschichtlichen Bewegung der Völker; das Wissen dient ihnen dabei nur als Mittel; aber am wenigsten von Allem das Wissen der Philosophie. Diese steht dem Leben zu fern, und ihre Aufgabe für die Entwickelung der Menschheit ist nicht, dieser Entwickelung voranzugehen und deren Leiterin zu sein, sondern sie folgt vielmehr dieser Entwickelung mit ihren Betrachtungen nach und sucht die Gesetze derselben auf dem allgemeinsten Ausdruck zu bringen. Die Philosophie ist nie im Stande, als selbstständig treibende Macht einen Impuls in der thatsächlichen Entwickelung der Völker zu geben. Erst wenn das Gefühl eines Volkes sich mit gewissen Begriffen und Sätzen verknüpft hat, werden sie zu treibenden Mächten und mit den vornehmen Namen: Ideen belegt. Solche Auffassung verletzt allerdings den Hochmuth der Philosophen, und deshalb will man von ihr nichts hören.

40. **Zehnter, eilfter Brief von Fichte an Kant. S. 508.** Der 10te Brief wird Ende 1793 oder Anfang 1794 geschrieben sein; denn 1794 erschien Fichte's Wissenschaftslehre, auf welche Fichte hier als zu erwarten,

anspielt. — Der Einladung, an den Horen mit zu arbeiten, hat Kant nicht entsprochen.

Der 11te Brief ist insofern interessant, als Fichte sich hier immer noch als ein Anhänger Kant's darstellt, obgleich die damals bereits von ihm erschienenen Grundlagen der Wissenschaftslehre deutlich ergeben, dass er von Kant sich immer weiter zu entfernen im Begriff stand.

41. Zwölfter Brief. Kant an Fichte. S. 509. Dieser undatirte Brief Kant's ist, nach seinem Inhalte zu schliessen, Ende 1797 geschrieben. Ostern und Michaelis 1797 hatte Kant allmählig seine Vorlesungen ganz eingestellt. Die dreiviertel Jahr verzögerte Antwort, wie Kant im Beginn sagt, kann sich daher nicht auf den 11ten Brief beziehen. — Unter *apices* sind die Gipfel zu verstehen, auf welche nach Kant die neueste Philosophie sich verstiegen hat. Es ist ein höflicher Ausdruck für die unfassbaren Subtilitäten und Unverständlichkeiten, welche seit Fichte bis Hegel in der Philosophie zum herrschenden Tone wurden. — Auch aus diesem Briefe sieht man, dass Kant die ihm zugesandten Schriften Fichte's nicht gelesen hatte.

42. Dreizehnter Brief. Fichte an Kant. S. 511. Fichte hatte durch einen Aufsatz: „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ sich in den Verdacht des Atheismus gebracht und hatte deshalb viele Angriffe zu erleiden, welche ihn 1799 bestimmten, seinen Abschied als Professor in Jena zu fordern und sich nach Berlin zu wenden, wo er bis 1805 privatisirte. Hierauf beziehen sich die Klagen Fichte's in diesem Briefe. — Wenn Fichte im Uebrigen über Rezensenten und Missverstand seiner Schriften klagt, so ist dies ein Uebel, so alt wie die Philosophie selbst, und am Ende sollte auch jeder wahre Philosoph sich hierin mit Leichtigkeit zu finden wissen. Stark ist der Ausspruch, dass die Spekulation, womit nur die Philosophie gemeint sein kann, nicht Zweck, sondern nur Mittel sei; die unmittelbar folgenden Worte: „die völlige Ausbildung des eigenen „Geistes und Uebereinstimmung mit sich selbst, lasse, „wenn erreicht, dies Mittel liegen“, ist ein offener Wider-

spruch, da letztere ohne Philosophie und dauernde Beschäftigung mit ihr nicht zu erreichen sind. — Der hier veröffentlichte Briefwechsel zwischen Fichte und Kant bietet nicht das, was man von diesen Männern wohl erwartet hätte. Es sind beinah nur gegenseitige Komplimente und Formalien, in denen beide sich bewegen. Kant hatte eine Abneigung, sich auf materielle philosophische Diskussionen in Briefen einzulassen, und im Grunde wird man ihm darin gern beitreten, wenn man sich ernstlich mit Philosophie beschäftigt und die Erfahrung gemacht hat, wie wenig bei diesen zeitraubenden Correspondenzen herauszukommen pflegt.

43. Kant an Selle. S. 512. Dieser Brief ist von Hartenstein bei seiner ersten Ausgabe von Kant's Werken nach dem eingesehenen Original abgedruckt worden.

Selle, geb. 1748, gest. 1800, war ein philosophischer Arzt in Berlin und Direktor der philosophischen Klasse der Akademie der Wissenschaften daselbst. Er hat mehrere philosophische Schriften veröffentlicht, in welchen er dem Empirismus huldigt und deshalb vielfach gegen Kant polemisirt. Von dieser Art mag auch die hier von Kant erwähnte Abhandlung „De la Realité et de l'Idealité“ gewesen sein. Kant hatte dieselbe, wie ähnliche Schriften, die ihm zugingen, nicht gelesen, war aber doch so artig, den Uebersender und Verfasser mit einigen höflichen Redensarten und Entschuldigungen abzuspeisen.

Die „Einschränkung der Freiheit etc.“, deren Kant gedenkt, bezieht sich auf die Schwierigkeiten, welche damals die Censurbehörde der Herausgabe seiner Religion innerhalb der Grenzen etc. entgegengestellt hatte.

44. Kant an Borowski. S. 514. Dieser Brief ist zuerst in „Borowski's Darstellung des Lebens und Charakters Kant's“ abgedruckt worden. Der Inhalt des Briefes wird durch den in der Anmerkung von Hartenstein mitgetheilten Brief Borowski's verständlich.

45. Erster Brief von Kant an Erhard. S. 516. Die beiden Briefe an Erhard sind zuerst in Varnhagen von

Ense's Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Dr. Erhard, Stuttgart 1838, abgedruckt worden.

Joh. Benj. Erhard, geb. zu Nürnberg 1766, war Dr. der Medizin und praktischer Arzt, erst in Nürnberg, dann in Berlin. Er hat mehrere medizinische und philosophische Schriften herausgegeben. Es ist seiner schon bei den Briefen an Reinhold (Erl. 27) gedacht worden.

Die in diesem Briefe geäusserten Ansichten sind ohne die Einsicht der Notizen, welche sie veranlasst haben, grossentheils unverständlich; jene Notizen scheinen aber nicht mehr vorhanden zu sein. Im Uebrigen sind sie wohl auch ohne Bedeutung, da Kant seine Ansichten über diesen Punkt in der 1797 erschienenen Metaphysik vollständiger entwickelt hat. Dort sind sie auch in den Erläuterungen dazu bereits geprüft worden.

46. Zweiter Brief an Erhard. S. 518. John Brown war in England der Stifter einer neuen medizinischen Schule, welche indess in Folge der Fortschritte der Physiologie und Medizin bereits längst wieder erloschen ist. — Motherby, der Vater, war einer der vertrautesten Freunde Kant's, wie schon in Kant's Lebensbeschreibung (Bd. II. 2) erwähnt worden ist.

47. Brief an Spener. S. 519. Das Original dieses Briefes ist von Josephy in Berlin an Schubert zur Veröffentlichung überlassen worden und in dessen Ausgabe der Werke Kant's zuerst abgedruckt worden. Die Schrift Kant's, deren Umarbeitung Kant hier ablehnt, ist die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (Bd. 37. A. I. S. 1), welche Kant 1784 veröffentlicht hatte; 1793 herrschte der Convent in Frankreich und die Zeiten hatten sich so geändert, dass Kant wohl fühlte, dass eine blos mit Zusätzen versehene zweite Ausgabe nicht mehr genügen würde. Deshalb seine Ablehnung, die er in höfliche Entschuldigungen kleidet.

48. Zwei Briefe zwischen Kant und Ständlin. S. 521. Der erste Brief ist aus Kant's zurückbehaltenem Concept zuerst von Hartenstein in dessen Gesammtausgabe der Werke Kant's veröffentlicht worden. Der zweite

Brief ist aus Kant's Nachlass von Schubert veröffentlicht worden.

Ständlin, geb. 1761 zu Stuttgart, gest. 1826, war Doktor der Philosophie und Theologie; seit 1790 Professor der Theologie zu Göttingen, wo er auch gestorben ist. Er hat zahlreiche philosophische Schriften verfasst und namentlich um die Geschichte der Philosophie sich verdient gemacht.

Der Brief behandelt die Censurleiden Kant's bei Herausgabe seiner Religion innerhalb etc. Die hier von Kant ausgesprochenen Ansichten beruhen auf einem gänzlichen Verkennen des Wesens der Religion. Indem sie keine Erkenntniss, sondern ein Glauben ist, indem sie deshalb sich nicht auf die Fundamentalsätze der Erkenntniss stützt, sondern auf die des Glaubens, d. h. auf die Gefühle und die Achtung vor deu Autoritäten, ist es verkehrt, von der Religion zu fordern, dass sie die von der Wissenschaft oder Vernunft gegen sie vorgebrachten Einwürfe ebenfalls durch Vernunftgründe widerlegen solle, wie Kant hier sagt. — Ebenso verkehrt ist es, die Fakultäten, d. h. die Vertreter der Wissenschaft, zu den obersten Richtern über die Censurfrage und die Angriffe auf die Religion zu machen, wie Kant hier will. Die Religion kann sich nur mit ihren Mitteln und durch ihre Vertreter vertheidigen, und nicht ihren Gegner, d. h. die Wissenschaft, als höchsten Richter über die gegen sie gerichteten Angriffe anerkennen.

Die Antwort Ständlin's bezieht sich nicht auf diesen ersten Brief; wahrscheinlich hat Ständlin darauf gar nicht geantwortet, da es sich um eine indirekte, die Person leicht blossstellende Frage handelte.

49. Erster Brief. Kant an Lichtenberg. S. 523. Diese Briefe von Lichtenberg sind aus dem in der Universitäts-Bibliothek zu Königsberg vorhandenen schriftlichen Nachlass Kant's zuerst in der Rosenkranz'schen Ausgabe von Kant's Werken abgedruckt worden.

Georg Christoph Lichtenberg, geb. 1742, gest. 1799, erhielt 1770 eine Professur in Göttingen, wo er bis an sein Lebensende geblieben ist. Er machte zwei Reisen nach England. Lichtenberg ist mehr als Physiker und Satiriker berühmt geworden; indess hat er der

Philosophie durch Bekämpfung des Aberglaubens und der Schwärmerei Dienste geleistet.

Der erste Brief Kant's ist ein blosses Concept geblieben; nach der Andeutung am Schlusse ist er 1794 geschrieben; die darin erwähnte Abhandlung mag die 1794 erschienene: „Ueber den Einfluss des Mondes auf die Witterung" (Bd. 49. Abth. II. S. 450) gewesen sein.

50. Zweiter und dritter Brief. S. 525. Die in dem zweiten Brief von Kant erwähnte Arbeit wird die Anthropologie sein, welche noch in demselben Jahre herauskam; oder der zu eben dieser Zeit erschienene: Streit der Fakultäten. Es sind dies beides die letzten von Kant unmittelbar herausgekommenen Schriften.

51. Erster Brief. Schiller an Kant. S. 527. Dieser Brief ist zuerst in: Schiller's auserlesenen Briefwechsel von H. Döring, Zeitz 1835, erschienen; der Brief Kant's ist in: Schiller's Leben, verfasst von K. Wollzogen, Stuttgart, 1830, zuerst veröffentlicht worden.

Schiller war bekanntlich ein grosser Verehrer Kant's und ist auch im Grossen und Ganzen dessen Philosophie gefolgt. Nur in der Moral erhob er die bekannten Einwendungen gegen die Motive der Pflichterfüllung, welche Kant nur in der Vernunft und der Achtung vor ihr gelten lassen wollte, während Schiller auch den, der Lust angehörenden Gefühlen, einen Antheil zuweisen wollte. Kant hatte sich über diese, in der Abhandlung Schillers: „Ueber Anmuth und Würde" ausgesprochene Ansicht in der 1793 erschienenen Religion innerhalb der Grenzen etc. bestreitend geäussert (man sehe Bd. XVII. 24); darauf bezieht sich die Aeusserung Schiller's in diesem Briefe.

52. Zweiter Brief. Kant an Schiller. S. 529. Kant's Ansichten über die Nothwendigkeit zweier Geschlechter sind durch die neuern Fortschritte der Naturwissenschaft antiquirt worden; wenigstens können beide Geschlechtsfunctionen in einem Individuum vereinigt sein, abgesehen von der Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit einer *generatio aequivoca*, d. h. einer Entstehung des Organischen

aus dem Unorganischen. — Einen Beitrag zu den Horen hat Kant nie geliefert.

53. Drei Briefe an Sömmeriug. S. 530. Die beiden ersten Briefe an Sömmering hat dessen Sohn an Schubert mitgetheilt, welcher sie in der Rosenkranz'schen Ausgabe der Werke Kant's zuerst veröffentlicht hat. Der dritte Brief ist dem Originalconcept Kant's entlehnt, was sich in der Universitäts-Bibliothek zu Königsberg befindet.

S. Th. Sömmering war einer der ausgezeichnetsten deutschen Anatomen und Physiologen; geb. 1755, gest. 1830. Er war Professor der Anatomie in Kassel, dann in Mainz; später praktizirte er in Frankfurt a. M.; 1804 wurde er Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München; 1820 kehrte er nach Frankfurt zurück. Er hat eine grosse Zahl Schriften medizinischen Inhaltes veröffentlicht; auch eine „Ueber das Organ der Seele", Königsberg 1796, worin er die Hyppothese aufstellte, dass die Seele in der in den Hirnhöhlen enthaltenen dunstförmigen Flüssigkeit ihren Sitz habe. Diese Schrift gab Kant den Anlass zu seiner Abhandlung „Zu Sömmering, über das Organ der Seele" 1796 (Bd .57. S. 183).

Dieser Brief ergiebt, das Sömmering's und Kant's erwähnte Abhandlungen schon im Jahre 1795 gedruckt worden sind; im Uebrigen wird auf die Erläuterungen zu Kant's Schrift (Bd. 61. S. 23) Bezug genommen.

Die Anmerk. **) S. 529 muss heissen: Vergl. Bd. 57. S. 183.

Die Andeutung Kant's über die Wirksamkeit des Wassers für die Verbindung verschiedener Sinneseindrücke, in dem zweiten Briefe, wird er wohl schwerlich ernstlich gemeint haben; denn die Luft dient auch nur, die verschiedenen Schwingungen der hohen und tiefen Töne dem Ohre zuzuführen, aber nicht, sie zu einer Vorstellung zu verbinden, die ja auch in der Harmonie gleichzeitiger Töne eine ganz andere ist, als wie die, in der Melodie sich folgender Töne.

Der dritte Brief scheint weder vollendet noch abgesandt zu sein und zeigt auch in seinem Style die zunehmende Altersschwäche Kant's.

54. Brief von Lindblom an Kant. S. 532. Hier folgt die in der Anmerk. S. 532 versprochene deutsche Uebersetzung dieses Briefes:

Herrn Immanuel Kant
dem Manne, der grösser ist, als
alle ihm zu gebenden Titel,
sendet seinen Gruss
Jacob Lindblom,
Bischof der Diözöse Ostgothland in Schweden.

Gestatten Sie, berühmter Mann, dass ein unbekannter Name sich Ihnen vor Augen stellt. Ich stelle mich nicht vor, um Ihre ausserordentlichen Verdienste um die Wissenschaft mit zu feiern; denn mir gebührt es, diese grossen Verdienste mehr mit der Seele, als mit Worten zu feiern, da die ganze Gelehrtenwelt Sie als den Ersten und Hervorragenden anerkennt.

Vielmehr ist es ein anderer Grund, der Ihnen hoffentlich nicht unwillkommen sein wird, welcher mich bestimmt, Sie anzureden. So wie nämlich es dem Homer lange nach seinem Tode erging, dass mehrere Städte den Ruhm, seine Vaterstadt zu sein, für sich in Anspruch nahmen und über die Geburtsstätte des Dichterfürsten sich stritten, so ist dies bei Ihnen, dem Philosophenfürsten, schon bei Ihren Lebzeiten eingetreten. Unser Schweden nämlich, und insbesondere die Diözöse Ostgothland, welcher ich vorstehe, rühmt sich nicht blos, Ihre Vorfahren gepflegt, sondern auch Ihren Aeltervater erzogen zu haben. Und dieser Ruhm dürfte nicht anmaasslich in Anspruch genommen werden, wenn es richtig ist, dass Sie von einem Manne abstammen, welcher im Anfange dieses Jahrhunderts in schwedischen Militairdiensten gestanden hat und dann nach Deutschland übergesiedelt ist. Dieser Mann, ein Unteroffizier, soll der Sohn eines Landmanns gewesen sein, welcher im Bezirk des nördlichen Tjustien, eines Theiles der, in die Linköping'sche Diözös einverleibten Provinz Smaland, wohnte. Er hatte vier Brüder und Ihr Aeltervater war davon der dritte. Die beiden ältern widmeten sich dem Ackerbau in ihrem Geburtsorte; und von den beiden jüngern ging der eine, ich weiss nicht, in welcher Absicht, nach Holm, und der andere wurde Musterschreiber und liess sich nicht weit von dem väterlichen Wohnsitz nieder.

So viel ich in der kurzen Zeit, dass mir diese Nachrichten zugekommen, habe ermitteln können, sind von dem vierten Bruder eine Tochter und ein Enkel noch am Leben; ebenso von dem fünften ein Enkel, welcher ein hoffnungsvoller Jüngling und ein Musiker ist, und der ohnweit unserer Stadt die Stelle eines Organisten versieht.

Ich habe Sie, verehrter Mann, hiervon in Kenntniss setzen wollen, damit Sie mir gefälligst das, was Ihnen über Ihre Vorfahren bekannt ist, mittheilen möchten, um dadurch festzustellen, ob Schweden und Tjustien mit Recht Sie als den Ihrigen betrachten darf. Ich selbst stamme aus Tjustien und es wird mir ein Ruhmestitel sein, wenigstens diese Gemeinschaft mit einem Manne zu haben, der nicht blos mich, sondern auch die gefeiertsten Männer überragt. Leben Sie wohl, und mögen Sie noch lange dem Jahrhunderte, dessen Zierde Sie sind, erhalten bleiben.

Gegeben zu Linköping, den 13. August 1797.

Das Original dieses Briefes befindet sich auf der Universitätsbibliothek in Königsberg, und Schubert hat davon den lateinischen Text zuerst in seine Ausgabe aufgenommen.

55. Kant's Antwort. S. 535. Dieser Brief ist für die Familenverhältnisse Kant's von Interesse. Uebrigens stehen die Nachrichten Kant's denen des Bischofs nicht entgegen, wenn man unter *parens* nicht den Vater, sondern einen höhern Asscendenten im ersten Briefe versteht. Deshalb ist es mit Aeltervater übersetzt worden.

56. Kant's Brief an Meierotto. S. 536. Dieser Brief ist aus dem Concept abgedruckt, was sich in der Universitätsbibliothek in Königsberg befindet. — Der darin erwähnte Lehmann ist bereits in dem zweiten Brief an Lichtenberg erwähnt, und darauf gestützt, kann man annehmen, dass der Brief hier Ende 1798, oder Anfang 1799 verfasst ist.

57. Kant an Tieftrunk. S. 541. Dieser Brief, resp. Auszüge, hat Tieftrunk selbst in seiner „Denklehre in rein deutschem Gewande“, Halle 1825, bekannt gemacht.

Joh. Heinr. Tieftrunk, geb. 1760 bei Rostock, wurde 1792 Professor der Philosophie in Halle. Er war ein Anhänger der Lehre Kant's, dessen vermischte Schriften er in 3 Bänden 1799 herausgegeben hat. Er hat zahlreiche Schriften religiösen und philosophischen Inhaltes veröffentlicht.

Dieser erste Brief Kant's ist von grossem Interesse, indem er sich über den schwierigen Abschnitt in der Kr. d. r. V. verbreitet, wo vom Schematismus der Verstandesbegriffe gehandelt wird (Bd. II. 168). Schon in den Erläuterungen zu dieser Stelle (Bd. III. Erl. 54) sind die Bedenken gegen diesen Abschnitt der Kritik dargelegt worden, und die hier von Kant gebotenen Erläuterungen werden schwerlich mehr Klarheit gewähren. Der ganze Begriff dieses Schematismus ist eine Künstelei, zu der Kant nur sich genöthigt hielt, um die Verbindung der Kategorien mit dem Wahrnehmen zu erklären. Nach dem Realismus wird viel einfacher die seiende Verbindung oder Einheit des Wahrgenommenen, wie sie durch Berührung oder Durchdringung oder durch Kraft geschieht, ebenfalls wahrgenommen; deshalb ist die Einheit eines wahrgenommenen Dinges sofort da, mit der Wahrnehmung seines mannichfachen Inhaltes, und deshalb nehmen alle Menschen das bestimmte Ding unter ein und derselben Einheitsform wahr, was unmöglich wäre, wenn das wahrnehmende Subjekt diese Einheit aus sich hinzufügte. Dagegen sind die Kategorien Kant's nur Beziehungen und Wissens-Arten, welche gar keine seiende Eigenschaft der Dinge ausdrücken, sondern nur die verchiedenen Arten bezeichnen, wie die Dinge in der menschlichen Seele gewusst oder auf einander bezogen werden. Dabei bleibt also Kategorie und Wahrnehmung getrennt und es ist gar nicht die Einheit vorhanden, zu deren Erklärung Kant seinen Schematismus erfunden hat.

58. Die Auszüge aus Briefen an Tieftrunk. S. 543. Diese Auszüge sind interessant, theils in Bezug auf Kant's Schriften, theils in Bezug auf das Urtheil Kant's über Fichte's Wissenschaftslehre, was trotz seiner Kürze den Nagel auf den Kopf trifft.

Die Anmerk. S. 542 zeigt, wie Kant in seiner spä-

tern kritischen Periode von seinen Schriften aus der dogmatischen Periode nichts mehr wissen wollte und deshalb deren Verbreitung durch eine neue Sammlung verbat. Und doch übertreffen sie die Schriften der zweiten Periode vielfach in Sagazität, Scharfsinn und Gründlichkeit. Allerdings war es leichter, die alte Metaphysik zu negiren, als ein neues System positiv aufzurichten; aber dies mindert nicht den Werth von Kant's Schriften aus seiner ersten Periode.

Die in der Anmerk. S. 542 erwähnte Abhandlung wird der Streit der Fakultäten sein, welche 1798 erschienen ist.

Der Einwand Kant's gegen den Titel von Fichte's Schrift scheint nicht begründet; denn da das Wissen sich selbst in seiner Thätigkeit beobachten kann, so ist es im Stande, die in demselben herrschenden Gesetze aus den einzelnen Vorgängen auszulösen und die hier geltenden höhern und höchsten Begriffe, ebenso, wie bei den Wissenschaften des Seienden, auszusondern, d. h. eine Kenntniss des Wissens allmählig durch Beobachtung und Denken zu gewinnen, die in gute Ordnung gebracht, recht wohl als eine Lehre vom Wissen oder als Wissenschaftslehre bezeichnet werden kann, obgleich das Wort: Wissenschaft den Gegenstand dieser Lehre, nicht voll umfasst, weil auch das Wissen des Einzelnen zu dem Gegenstande derselben gehört.

59. Erster Brief an Kiesewetter. S. 544. Die beiden Briefe hier sind zuerst von Schubert in der Rosenkranz'schen Ausgabe nach den, in dem Besitz des Herrn B. Friedländer zu Berlin befindlichen Originalien abgedruckt worden.

Joh. Gottfr. Karl Kiesewetter, geb. 1766 zu Berlin, gestorben 1819 daselbst, war seit 1792 Professor der Philosophie am Collegium medico-chirurgicum daselbst. Er hat sich vorzüglich durch die Erläuterung der Philosophie Kant's verdient gemacht und eine grosse Zahl dahin gehörender Schriften veröffentlicht. Kant hatte schon früher mit Kiesewetter persönlich verkehrt, in Folge dessen die Bd. 57. S. 191 abgedruckten Aufsätze Kant's entstanden sind.

Der Brief ist interessant, weil daraus erhellt, dass

Kant noch Ende 1798 im Sinne hatte, eine Naturphilosophie herauszugeben und dieselbe theilweise schon vollendet gehabt hat, obgleich in seinen hinterlassenen Schriften Nichts der Art sich gefunden hat.

60. Zweiter Brief an Kiesewetter. S. 545. Auch nach diesem, im Juli 1800 geschriebenen Briefe scheint Kant damals noch mit Ausarbeitung seiner Naturphilosophie sich beschäftigt zu haben.

61. Brief an Richter. S. 546. Diesen Brief hat zuerst Schubert in seiner Abhandlung: J. Kant und seine Stellung zur Politik in Raumer's historischem Taschenbuch 1838 veröffentlicht.

Der Dr. Andreas Richter ist nicht mit Jean Paul Richter zu verwechseln.

Kant's Brief ist ohne Datum, aber jedenfalls aus dem Jahre 1801, da er die Antwort auf den in diesem Jahre geschriebenen Brief des Dr. Richter ist. Es ist der Zeit nach der letzte Brief, der von Kant's in die Oeffentlichkeit gelangten Briefen, noch vorhanden ist.

Hiermit sind die Erläuterungen zu Kant's sämmtlichen Werken beschlossen.

Druck von R. BOLL in Berlin, Mittel-Strasse 29.









